Der Kratylos

ein Dialog Platons.

Programm

des

Königlichen Gymnasiums in Zweibrücken

zum

Schlusse des Studienjahres 1868/69,

verfaßt von

Johann Dreykorn,
k. Professor.

Zweibrücken, 1869.
Druck von August Kranzbühler.



12a

Der Kratylos

ein Dialog Platons.

Programm

des

Königlichen Gymnasiums in Zweibrücken

zum

Schlusse des Studienjahres 1868/69,

verfaßt von

Johann Dreykorn,
k. Professor.

Zweibrücken, 1869.
Druck von August Kranzbühler.

Der Kratylos

ein Dialog Platons.

Seit Schleiermachers epochemachendem Werke über Platon (1804) ist die Frage nach Umfang und Ordnung der platonischen Schriftenmasse von der deutschen Philologie als eine man möchte sagen stehende betrachtet worden. Nach einer etwas längeren Pause von Ast (1816) und Socher (1820) bis zu C. F. Hermann's Werk (1839) und wieder etwas über ein Jahrzehnt Ruhe nach diesem, wenn von Stallbaums dazwischen fortgehenden Erklärungen abgesehen wird, ist in einer fast ununterbrochenen Reihe von Schriften die genannte Frage eigentlicher oder sehr hervorragender Gegenstand der Behandlung gewesen.

Die Frage nach der Echtheit der als platonisch überlieferten Schriften begegnete hiebei im Allgemeinen einer ziemlich konservativen Haltung und übereinstimmenden Anschauung der Forscher. Unter den von Thrasylos (Diog. L. III, 35) als echt bezeichneten 36 Schriften (der Staat, die Gesetze, die Briefe als je eine Schrift gerechnet) hat Schleiermacher 20 als echt angenommen, sechs nur der Form oder nur dem Gehalt nach echt oder zweifelhaft genannt (davon in 2. Ausgabe 2 unecht, 2 bedenklich), 7 (in 2. Ausgabe also 9) für geradezu unecht erklärt, über die drei andern sich nicht ausgesprochen. Ast verfuhr mit schärferer Hand; ihm sind nur 14 echt, die andern unbedingt unecht. Er blieb aber in der Folge allein mit dieser weitgehenden Verurtheilung, denn seit Socher, der von der angegebenen Zahl 36 „als mehr oder weniger sicher oder wahrscheinlich echt“ 23, die andern für ebenso mehr oder weniger wahrscheinlich unecht erklärte, ist die Zahl der für unecht erklärten Schriften stets unter dem Maße der Schleiermacher'schen Verwerfung geblieben. Hermann bezeichnet 28 als echt, Stallbaum 27, Steinhart 27*), Susemihl 24, Munk 28. Die Geschichtschreiber der griechischen Philosophie, Ritter, Brandis, sind gleichfalls dieser konservativen Richtung. Zeller (Paulys Realenc. V, 1691 ff.) erklärt 19 für echt, andere 8 sind ihm bedenklicher. Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften. Wien, 1861. S. 199 ff.) bezeichnet 14 als gewiß echt, 5 weitere als vorwiegend wahrscheinlich echt. Der letztgenannte Forscher bildet in der vorliegenden Frage den Uebergang zu dem Gelehrten, welcher zu Ast zurückkehrend aber ihn noch weit überbietend das umfänglichste Verdammungsurtheil über Platonische Schriften ausgesprochen hat. C. Schaarschmidt (die Samm-

---

*) Im Vortrage zu Halle (Verhdlg. der 25. Vs. der Philolg. Lpz. 1868. S. 61) erklärt sich Steinhart noch gegen 2 von diesen 27.

lung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn, 1866) spricht sich (S. 5) folgendermaßen aus: „Hat man sich die Mühe nicht verdrießen lassen an der Hand des aus den als echt bezeugten Werken gewonnenen Kanons alle die andern Schriften der platonischen Sammlung eingehend zu prüfen, welche dem Philosophen zugeschrieben zu werden pflegen, so ergibt sich das anfangs überraschende Resultat, daß im Ganzen genommen nur 9 Dialoge als unzweifelhaft echt betrachtet werden dürfen, nämlich Phädrus, Protagoras, Gastmahl, Gorgias, Republik und Timäus, Theätet, Phädo, Gesetze; daß die allermeisten übrigen, darunter Sophista, Politikus und Kratylus, Parmenides und Philebus, nach Form und Inhalt Platons unwürdig, als Produkte von Nachahmern und Fälschern gelten müssen, einige sehr wenige endlich, wie namentlich die Apologie, zweifelhaften Ursprungs sind.“ Den Beweis dieser Behauptung gibt dann das genannte Buch.

Es ist begreiflich, daß ein solches Urtheil *), von dem einzelnes schon im Rheinischen Museum vorausgeschickt war, großes Aufsehen erregte und zur Abwehr aufforderte. Den Parmenides, welchen auch Ueberweg für unecht erklärt hatte, gegen dieses letzteren Verdict zu schützen, hat Deuschle in der letzten Arbeit seines edlen Lebens unternommen; seine Bemerkungen hat mit Ergänzungen Susemihl herausgegeben: Jahrb. f. class. Phil. VIII. 1862. S. 681-699. Den Sophistes und Politikus haben Hayduck **) (Greifswalde 1861), Alberti im Philologus 1864 und im Rhein. Mus. 1866 vertheidigt. Für den Philebus ist in den Jahrb. f. class. Ph. XIV. 1868, S. 297—325, L. Georgii wie uns scheint mit Erfolg eingetreten. Auch Steinhart hat sich (Verh. der 25. Vs. der Philolg. in Halle, Lpz. 1868, S. 56 ff.) gegen die beiden zuletzt genannten Gelehrten, Ueberweg und Schaarschmidt, und für die Echtheit der größeren Zahl der von Thrasylos aufgezählten Dialoge, nämlich 25, ausgesprochen. — Den Kratylos, welchem die folgende Untersuchung gewidmet ist, hat vor Schaarschmidt niemand dem Platon abgesprochen. Ueberweg spricht in seinen Untersuchungen S. 201 eine „vorwiegende Wahrscheinlichkeit etwa noch dem Kratylus“ zu; in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie des Alterthums, 3. Aufl. Berlin 1867, S. 116, läßt er sich durch Schaarschmidt zu dem

*) Das freilich in Sucow (die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855) einen ziemlich ebenbürtigen Vorgänger hat, welcher eine besondere Anschauung von der Grundform platonischer Gespräche auf 11 Dialoge gründet (S. 180), Phädrus, Symposium, Politia, Timäus als unzweifelhaft echten Stamm, wozu Phädon, Philebus, Theätetus und Sophista einen Nebenstamm bilden, jedoch nicht jedem Zweifel unzugänglich, und zuletzt noch (S. 309) Parmenides, Protagoras und Apologia kämen, so daß er also 11 für echt läßt.

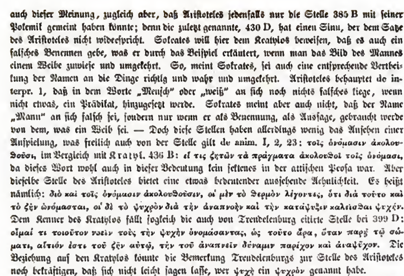
**) Desselben Verfassers Schrift (de Cratyli Platonici fine et consilio Breslau 1868) ist mir bisher nicht zu Handen, ebenso manches andere hieher gehörige, z. B. Lackow de Platonis Cratylo dialogo Treptow a R. 1868. Lenormant sur le Cratyle de Platon, und desselben Commentar zu Kratylus, Athen 1851, Dittrich's Prolegomena 1841, Michelis die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859. — Wenn übrigens Hayduck (bei Schmidt Platons Kratylus 1869, S. 17), den Hauptzweck des Dialogs in die Bekämpfung des protagoreischen Subjectivismus setzt, hat er ein Moment zur Bedeutung des Ganzen erhoben, ebenso einseitig, wie wenn Dittrich (nach Susemihl Genet. Entwicklung der plat. Phil. I, 170) nur das Princip der φύσις anerkennen will. —

Urtheile bestimmen: „Ungewiß ist die Echtheit des mit dem Theätet verwandten Kratylus." —

Die Untersuchung wird zuerst von der äußeren Beglaubigung des Dialogs handeln, dann nach Angabe des Inhalts und der Composition den Ausstellungen des Gegners nachgehen und zuletzt die Zeit der Abfassung und die Stellung des Dialogs in der Reihe der platonischen Schriften besprechen. —

I.

Die erste Erwähnung des Dialogs finden wir in dem Trilogieenverzeichnisse des gelehrten Grammatikers Aristophanes von Byzanz, welches uns Diog. L. III, 37 aufbewahrt hat, wo der Kratylos die dritte Stelle in der zweiten Trilogie einnimmt. Ist freilich eine Stelle in diesem Verzeichnisse noch kein Beweis der Aechtheit, da sich in demselben auch Minos, Epinomis und die Briefe befinden, so ist diese Erwähnung doch als erstes äußeres Zeugniß von einer gewissen Wichtigkeit. Vor dieser Zeit, also vor 200 v. Chr., findet sich eine namentliche Erwähnung des Dialogs nicht und eben auch nicht bei dem Manne, welcher für einen Theil der platonischen Schriften die unschätzbare Gewähr eines zuverlässigen äußeren Zeugnisses bietet. Aristoteles hat den Namen Kratylos in seiner Metaphysik A. 6. 987. a 32. Γ. 5. 1010. a. 12, aber beide Male bezeichnet er damit nur die Persönlichkeit, ohne die geringste Beziehung auf den gleichnamigen Dialog. Dagegen lassen sich einige Stellen nennen, welche wie Anspielung auf den Dialog klingen und welche, wenn sie wirklich diesen Werth hätten, in die dritte der von Schaarschmidt (a. a. O. S. 93) aufgestellten Klassen der aristotelischen Zeugnisse gehören, welche nur gewisse mit platonischen gleiche oder ihnen ähnliche Sätze enthält. Ueberweg führt (Untersuchungen S. 175) den Satz an aus Aristotel. de anim. III, 6: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τε ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων, womit Trendelenburg zur St. vergleicht de interpr. 1, 4: ἔστι δὲ ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ. περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές. 5. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος, ἢ τὸ λευκόν, ὅταν μὴ προςτεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. Dieser Satz erinnere theils an Sophist. p. 260 ff., theils an Kratyl. 431 B, an welch letzterer Stelle jedenfalls die Worte gemeint sind: εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι (nämlich ὀρθῶς oder μὴ ὀρθῶς διανέμειν und τὰ προσήκοντα ἀποδιδόναι ἑκάστῳ oder τὰ μὴ προσήκοντα), ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγῷμαι, ἡ τούτων ξύνθεσίς ἐστιν. „Ferner auch durch den Gegensatz der Ansicht an Cratyl. 385 B C; ὁ λόγος δ' ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον ὅλος μὲν ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; Οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια, wozu kommt, zur Bestätigung, daß dieses Sokrates Ansicht ist, 430 D: τὴν τοιαύτην γάρ, ὦ ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ' ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασι, τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς ὀνόμασιν ὀρθήν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασι πρὸς τῷ ὀρθὴν καὶ ἀληθῆ. Vielleicht hat Aristoteles eben diese Lehre berichtigen wollen. Aber diese Beziehung ist doch so unsicher, daß für die Prüfung der Echtheit des Kratylus die Aristotelischen Stellen kaum irgend wie in Betracht kommen können." Wir sind



auch dieser Meinung, zugleich aber, daß Aristoteles jedenfalls nur die Stelle 385 B mit seiner Polemik gemeint haben könnte; denn die zuletzt genannte, 430 D, hat einen Sinn, der dem Satze des Aristoteles nicht widerspricht. Sokrates will hier dem Kratylos beweisen, daß es auch ein falsches Benennen gebe, was er durch das Beispiel erläutert, wenn man das Bild des Mannes einem Weibe zuwiese und umgekehrt. So, meint Sokrates, sei auch eine entsprechende Vertheilung der Namen an die Dinge richtig und wahr und umgekehrt. Aristoteles behauptet de interpr. 1, daß in dem Worte „Mensch“ oder „weiß“ an sich noch nichts falsches liege, wenn nicht etwas, ein Prädikat, hinzugesetzt werde. Sokrates meint aber auch nicht, daß der Name „Mann“ an sich falsch sei, sondern nur wenn er als Benennung, als Aussage, gebraucht werde von dem, was ein Weib sei. — Doch diese Stellen haben allerdings wenig das Ansehen einer Anspielung, was freilich auch von der Stelle gilt de anim. I, 2, 23: τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσι, im Vergleich mit Kratyl. 436 B: εἴ τις ζητῶν τὰ πράγματα ἀκολουθοῖ τοῖς ὀνόμασι, da dieses Wort wohl auch in dieser Bedeutung kein seltenes in der attischen Prosa war. Aber dieselbe Stelle des Aristoteles bietet eine etwas bedeutender aussehende Aehnlichkeit. Es heißt nämlich: διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν. Dem Kenner des Kratylos fällt sogleich die auch von Trendelenburg citirte Stelle bei 399 D: οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον. Die Beziehung auf den Kratylos könnte die Bemerkung Trendelenburgs zur Stelle des Aristoteles noch bekräftigen, daß sich nicht leicht sagen lasse, wer ψυχὴ ein ψυχρὸν genannt habe.

Eine andere Stelle ließe sich ebenso wie auf den Theaitetos auch auf den Kratylos beziehen. Metaph. M. 4. 1078, b. 12: συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Die Stelle im Kratylos, 440 AB, deren Anfang lautet: Ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, ὦ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει, kann neben andern ähnlichen sehr wohl gemeint sein von Aristoteles, der oben unter τοῖς εἰποῦσι ebenso offenbar Platon versteht, wie etwas weiter unten 1078, b. 31 οἱ δ' ἐχώρισαν, wo er Platons Ideenlehre den sokratischen Begriffen und Definitionen entgegenstellt. —

Doch mögen diese Stellen den Eindruck genügender Aehnlichkeit machen oder nicht, sie können uns jedenfalls nicht beruhigen, wenn wir nach Beweisen der Echtheit des Dialogs Kratylos suchen. Wir sind bei diesem Dialog auf innere Beweise, aus der Schrift selbst, angewiesen, welche uns dieselben auch nicht vorenthält.

II.

Schleiermacher hat in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Platon (Platons Werke I. 1. 2. Aufl. Berlin 1817. S. 36 ff.) gleichsam einen Kanon der Merkmale echt plato-

nischer Schriften aufgestellt: „die Eigenthümlichkeit der Sprache, ein gewisses, gemeinschaftliches Gebiet des Inhalts und die besondere Gestalt, in welche Platon ihn auszubilden pflegt". Sprache und Inhalt dürfen nicht allein das Urtheil bestimmen, sondern „wir müssen auf ein drittes und sichereres sehen, in welchem sich auch jene beiden vereinigen, nämlich Form und Composition im Ganzen". Auf die weitere Ausführung dieser Form bei Schleiermacher werden wir weiter unten zu kommen haben, hier wollen wir nur Schleiermachers Worte zur Einführung in die Betrachtung des Dialogs gebrauchen, welche zunächst völlig voraussetzungslos in Bezug auf den Verfasser den Inhalt ins Auge zu fassen hat. Wir können dies hier nicht unterlassen wegen des Zusammenhangs der ganzen Besprechung, wenn auch schon anderwärts vielfach solche Inhaltsangaben geboten sind, von Stallbaum, Steinhart, Susemihl, von Schaarschmidt im Rhein. Museum XX. (1865) S. 322 ff. *) und besonders ausführlich von Th. Benfey (Ueber die Aufgabe des platonischen Dialogs: Kratylos. Aus dem XII. Bd. der Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1866), dem wir hier wie in der Frage nach der Composition nahezu ganz zustimmen können, wie anderseits dem Satze von Bonitz (Platonische Studien Heft 1. Wien 1858. S. 9. XXVII. Bd. der Sitzgsber. der phil.-hist. Kl. d. k. Ak. d. Wiss., S. 247.) **): Der Zweck und das Ergebniß einer philosophischen Schrift, namentlich bei dialogischer Composition, läßt sich gewiß nicht mit Sicherheit feststellen, wenn nicht der Gedankengang in der vom Schriftsteller selbst beabsichtigten Gliederung erkannt ist".

Der Anfang des Dialogs weist auf ein eben gehaltenes Gespräch zurück, in welchem Kratylos behauptet hatte, es gebe eine natürliche Richtigkeit der Benennung eines jeden Dinges, nicht nach Uebereinkunft und allen Völkern gleich. Darnach seien die Namen Kratylos und Sokrates richtig, Hermogenes heiße aber gar nicht so trotz des allgemeinen Brauches. Um Aufschluß hierüber oder lieber um Mittheilung seiner Ansicht von der Richtigkeit der Benennungen von Hermogenes ersucht, erklärt Sokrates die Frage für schwierig, die er lösen könnte, wenn er den theureren Unterricht des Prodikos genossen hätte, statt des wohlfeilen; jetzt sei er wenigstens geneigt zum Mitforschen. Die Bemerkung über den Namen des Hermogenes sei wohl im spottenden Sinn zu fassen, daß dieser trotz seines Begehrens nicht zu Vermögen komme. Hermogenes gibt nun seinen Standpunkt an, wonach die Richtigkeit der Benennungen nichts anderes sei als Vertrag und Uebereinstimmung, in die Willkür der Menschen gelegt; nach deren Brauch und Gewohnheit (νόμῳ καὶ ἔθει) hätten die Dinge ihre Namen, ob auch der einzelne Mensch und der Staat mit der Benennung im Gegensatz stünden. Sokrates bringt ihn nun durch Induction zu dem Zugeständnisse, daß, wie es eine falsche Rede gebe, welche die Dinge

---

*) Nun auch von H. Schmidt Platons Kratylos im Zusammenhange dargestellt und durch kritisch-exegetische Anmerkungen erläutert. Halle 1869.

**) Dieses treffliche Werkchen (Heft I. u. 2), im Buchhandel nicht mehr zu finden, verdanke ich durch gütige Vermittlung des Herrn Assistenten Gg. Laubmann der k. Staatsbibliothek zu München, andere Hilfsmittel der collegialen Freundlichkeit der pfälzischen Schwesteranstalt, wie der hiesigen Gymnasialbibliothek, wofür auch hier verbindlichster Dank. —

nennt, wie sie nicht sind, so auch als kleinste Theile dieser Rede falsche Namen; doch bleibt Hermogenes auf seiner vorigen Behauptung, daß es recht sei, wie jeder jedes Ding benenne. Sokrates fragt nun, ob er auch in der wirklichen Welt meine, nach des Protagoras Wort vom Menschen als Maß aller Dinge, alles sei so, wie es jeglichem scheine, oder daß die Dinge ein festes Wesen an sich hätten, und zeigt dem dieser Meinung allerdings aber doch mit Mißtrauen zugeneigten Hermogenes, daß sich des Protagoras Ansicht widerlege durch die Thatsache, daß es doch wirklich gute, d. h. verständige Menschen gebe und das Gegentheil, daß eben dadurch aber auch des Euthydemos Behauptung widerlegt werde, daß für alle alles zugleich und immer in gleicher Weise sei. Die Dinge haben vielmehr ein festes Wesen an sich, nicht blos in Bezug auf uns noch durch uns, und ebenso die sie betreffenden Handlungen eine Art, nach der wir uns richten müssen. Das gilt auch vom Sprechen, als einer Handlung, der als Werkzeug dient das Wort (ὄνομα), zum Zwecke des Lehrens und der Unterscheidung der Dinge (οὐσίας = τῶν πραγμάτων), gut d. i. zweckentsprechend gebraucht von dem zum Lehren geschickten; dargeboten aber wird es diesem vom Namenmeister, d. h. Gesetzgeber. Dieser muß das jeglichem Dinge natürlicherweise zukommende Wort aus Lauten und Silben bilden nach dem Begriff des Wortes, wobei nicht durchaus dieselben Silben jedesmal nöthig sind, wenn nur in jeder Sprache der Gesetzgeber den entsprechenden Begriff des Wortes in den Silben darstellt; dem Gesetzgeber rathend zur Seite steht aber der Gesprächmeister (διαλεκτικός), der die Worte recht zu gebrauchen weiß. So, schließt Sokrates, ist das Namengeben nichts geringes, verlangt mehr als geringe, gewöhnliche Menschen, und Kratylos sagt mit Recht, die Benennungen für die Dinge seien naturgemäß und nicht jeder schaffe sie, sondern nur der, welcher auf die naturgemäße Benennung eines jeden Dinges sehe und den Begriff desselben durch Buchstaben und Silben darstellen könne. (390 E.) Durch diese zusammenfassende Wiederholung bezeichnet der Verfasser offenbar einen Abschnitt.

Die Unterredung geht nur so weiter, indem Hermogenes erklärt, nichts entgegnen zu können, doch noch nicht recht überzeugt zu sein, wozu wohl helfen werde, wenn Sokrates zeige, was er naturgemäße Richtigkeit der Benennungen nenne, worauf dieser entgegnet, daß er keine *nenne*, da er, wie schon gesagt, nicht etwas wisse, sondern nur mitzubetrachten geneigt sei. Am richtigsten würde die Betrachtung über die Richtigkeit angestellt mit den Wissenden, den Sophisten, durch die der reiche Bruder des Hermogenes weise geworden scheine; von diesem müsse der arme Bruder sich die Richtigkeit lehren lassen, welche er von Protagoras gelernt. Hermogenes aber weist dies ab, da er ja die Wahrheit des Protagoras überhaupt nicht anerkenne. Nun geht Sokrates auf Homer über, der zwischen Benennung der Menschen und Götter scheide, wobei die Götter gewiß nach natürlicher Richtigkeit benannten; als Beispiel nennt er den Doppelnamen des Flusses Xanthos und Skamandros und des Nachthabichts χαλκίς κύμινδις, dann Βατίεια und Μυρίνη als Bezeichnung einer Oertlichkeit. Astyanax und Skamandrios, der Doppelname von Hektors Sohn, dient ihm dazu, eine Verschiedenheit der Benennungen zwischen Männern und Frauen in Troja aufzustellen, wobei die Richtigkeit den Männern zugesprochen und weiter die gleiche Bedeutung des Namens Hektor mit Astyanax be-

hauptet wird, woran sich die Bemerkung reiht, daß es recht sei, das Geborene nach dem Gebärenden, eine Mißgeburt aber nach ihrer eigenen Natur zu nennen. Hiebei mahnt Sokrates seinen Gesprächsgenossen vor einer etwaigen Täuschung durch ihn auf der Hut zu sein, denn nach denselben Verhältnissen müsse man auch einen Königssohn König nennen; ob aber dieselben Silben gebraucht würden, daran liege nichts, noch an einem Buchstaben mehr oder weniger, wenn nur das Wesen der Sache im Worte deutlich werden kann. Mit diesem Satze, der noch etwas ausführlicher erklärt wird, leitet nun Sokrates seine Etymologieen ein, die mit Eigennamen von Heroen beginnen, bis zu Zeus, Kronos und Uranos aufsteigen, der Art, daß Hermogenes den Sokrates, welcher selbst nicht weiß, woher ihm plötzlich diese „Weisheit" kommt, mit verzückten Orakelgebern vergleicht, wovon Sokrates die Schuld auf Euthyphron schiebt, mit dem er am Morgen zusammen gewesen sei; für heute wolle er sich jedoch dieser übermenschlichen Weisheit bedienen, morgen aber sich entsühnen lassen durch einen Priester oder Sophisten (397 A). Auch hiemit scheint der Verfasser einen Abschnitt andeuten zu wollen, der aber nicht das unmittelbar vorhergehende vom folgenden trennen, sondern nur zu einer Hindeutung auf den Charakter des folgenden Theiles Gelegenheit geben sollte. —

Sokrates beginnt nun, da die Eigennamen oft nach Wunsch der Nennenden, nicht aber nach dem wirklichen Charakter der Benannten gegeben seien, mit den Göttern, deren Namen (θεός) er von θέω laufen ableitet, dann folgen die δαίμονες, erklärt durch „Verständige" δαήμονες; die ἥρωες werden abgeleitet von ἔρως, aber auch von ἐρωτᾶν und εἴρειν = reden *), mit einem Seitenhiebe auf Redner und Sophisten; die Ableitung von ἄνθρωπος bezeichnet er selbst als eine fein ausgedachte, so zwar, daß er fast fürchte heute zu gescheid zu werden; die Erklärung von ψυχή ist eine doppelte, eine naheliegende, natürlich scheinende und eine im Charakter der euthyphronischen Weisheit; bei der Besprechung von σῶμα weist er auf eine frühere Erklärung als σῆμα Grab der Seele und auf Orphiker mit ihrer Auffassung vom Leibe als einem Gewahrsam der Seele. Auf die Frage des Hermogenes nach dem Namen der Götter erwidert Sokrates, am besten sei es hier seine Unwissenheit zu erklären oder wegen derselben sie mit allen nur ihnen beliebten Namen zu nennen. Doch geht er daran, den Wunsch des Hermogenes zu erfüllen, nachdem er erklärt, über die Götter selbst wollten sie keine Betrachtung anstellen, sondern nur über die Ansicht der Menschen, welche diese bei Aufstellung der Götternamen gehabt. Nun folgt eine Anzahl (21) Götternamen, beginnend mit Hestia, bei welch erster Etymologie auf das eleatische Sein und das herakleitische Werden und Fließen, bei den folgenden 5 auf das letztere hingewiesen und dasselbe als Erklärungsgrund angenommen wird. Bei Dionysos weist er die ernsthafte Erklärung andern zu und behält für sich nur die spaßhafte, „da die Götter den Scherz liebten". Die Deutung des Namens Athene ist mit einem Blick auf die gegenwärtigen „Kenner des Homer" verbunden. Da Hermogenes die Ab-

*) Nach der Lesart ἐρωτᾶν καὶ εἴρειν 398 D., welche H. Schmidt Platos Kratylus S. 41 mit Recht in den Text aufnimmt.



leitung des Hephaistos billigt mit der Bemerkung, wenn Sokrates nicht noch etwas anderes meine, wie es den Anschein habe, schneidet dieser rasch ab mit einem neuen Namen, Ares, nach welchem er die Götter verlassen wollte, ohne im übrigen ermüdet zu sein, Hermogenes solle vielmehr noch weiter sehen, welcher Art des Euthyphron Gespann sei. Doch fragt Hermogenes noch nach Hermes, nach dessen Deutung er nun sieht, daß Kratylos recht hatte, wenn er ihn keinen Hermessohn nannte, da ihm das Reden nicht von Statten gehe. Zuletzt folgt dann noch Pan. Hieran reihen sich die Sonne, der Mond, wobei Anaxagoras mit leichtem Schlage getroffen wird, und dessen Etymologie den Hermogenes ganz dithyrambisch anmuthet, der Monat, die Sterne, der Blitz. Das Feuer weiß er nicht zu erklären, er weist es daher den Barbaren zu, ebenso Hund und Wasser und „viel andere". Dagegen erklärt er die Luft und den Aether, die Erde, die Horen, das Jahr. Lob und Wunsch des Hermogenes spornen ihn zu weiteren Erklärungen, jetzt geistiger und sittlicher Begriffe, welchen er die Bemerkung vorausschickt, daß die ganz alten Menschen, welche die Namen gegeben, wie die meisten der jetzigen Weisen bei dem Erforschen durch das Umdrehen nach den Dingen schwindelig geworden seien, aber diesen Schwindel auf die Dinge geschoben und behauptet hätten, diese seien im beständigen Flusse und Werden; das zeige sich an den letzten Worten (von Luft an). Es zeigt sich nun auch an den folgenden: Einsicht, Meinung, Gedanke, Mäßigung, Wissen, Verstehen, Weisheit, Gut, Gerechtigkeit, gerecht, bei welch letzterem Worte er die Unfähigkeit der bisherigen Philosophie über sittliche Begriffe befriedigendes zu geben ausspricht, dann Mannhaftigkeit, männlich, Mann, Weib, weiblich, blühen, doch ist ihm das letzte zu leicht, er wendet sich bedeutenderem zu, wie: Kunst, dessen an Mond erinnernde wunderliche Etymologie durch die Bemerkung gerechtfertigt wird, daß die ersten Namen von den späteren Menschen verändert worden seien. Durch ein solches beliebiges Verfahren sei es aber leicht, jeder Sache jeglichen Namen anzupassen, nur müsse es mäßig geschehen, freilich auch nicht zu ängstlich, wie er gleich bei Ableitung von μηχανή zeigt, dann folgt κακία nach seinem zweiten Theil, darnach: Feigheit, Tüchtigkeit, während κακόν den Barbaren zugewiesen wird; dann häßlich, schön, zuträglich, Gewinn, dienlich, nützlich, schädlich, Tag, Joch, nachtheilig, Lust, Trauer, Plage, Schmerz, Weh, Beschwerde. Freude, Ergötzung, ergötzlich, Frohsinn, Begierde, Trieb, Sehnsucht, Verlangen, Liebe, Ansicht, Meinung, Entschluß, freiwillig, nothwendig, Name, Wahrheit, Lüge, seiendes. Hiermit (421 C) endigt die Reihe der Etymologieen.

Des Hermogenes Frage nach einfachen Wörtern, wie ἰόν, ῥέον, δοῦν beantwortet Sokrates durch Hinweis auf die Barbaren, aus deren Sprache vielleicht wirklich etwas von ihnen sei, oder es sind die ersten Wörter des Alters wegen nicht aufzufinden, indem die alte Sprache im Vergleich zur jetzigen ganz barbarisch sei. Doch meint er müsse man die Erklärung verfolgen bis zu den Wörtern, welche wie Elemente für Sätze und Worte gelten könnten. Ihre Richtigkeit, d. h. die Fähigkeit kund zu thun, wie jedes Ding ist, welche alle Wörter haben müssen, wird gewonnen, indem durch Buchstaben und Silben das Wesen jedes Seienden offenbar, nicht etwa eine blos äußerliche Nachahmung geschaffen wird (also nicht Onomatopoeie) und wer das könne, sei der Benenner (ὀνομαστικός). Um dessen Thätigkeit zu verstehen, ist ein

Zurückgehen auf die Buchstaben nöthig, die in tönende (Vokale), ton- und klanglose (stumme), klingende (Halbvokale) schon vor dem Verfasser eingetheilt sind. Diese Elemente muß man einzeln und in Silben vereinigt an die Dinge, welche ebenso auf ihre Elemente zurückzuführen sind *), hervorbringen, daraus Wörter und Ausdrücke (ὀνόματα und ῥήματα) bilden und hieraus den Satz, die Rede, oder vielmehr, da dies die Alten schon gethan, wie es nur nachbetrachten, was in folgendem, wenn auch nur zu kleinem Theil, nach Möglichkeit geschehen soll, da nichts besseres über die ersten Wörter zu sagen ist. Denn die Annahme einer Namengebung durch die Götter, wie die Herleitung von Barbaren, oder die Unerklärbarkeit des Alters wegen, das alles wird als blose Ausflucht abgewiesen. Unter den Elementen der Sprache nun, den Buchstaben, scheint ρ zur Bezeichnung der Bewegung zu dienen (wobei κίειν, στάσις erklärt wird), das ι zur Bezeichnung des feinen, φ, ψ, σ, ζ zum Ausdruck des Hauchenden; das durch Andrücken der Zunge entstehende δ und τ bezeichnet das Binden und Stellen, λ das glatte, γλ das klebende, ν das innerliche, α das große, η das lange, ο das runde. Durch Anpassen dieser Buchstaben und Silben hat der Gesetzgeber die Richtigkeit der Benennungen geschaffen. (427 D.) Hiemit ist wieder ein Abschnitt geschlossen.

Durch die letzten Worte, wenn nicht Kratylos anderer Ansicht sei, wird übergeleitet zum nächsten Abschnitt, welchen Hermogenes beginnt mit der Bemerkung, Kratylos spreche von einer Richtigkeit der Benennungen, aber nicht deutlich, weßhalb er jetzt denselben auffordert vor Sokrates sich zu erklären, seine Entschuldigung mit der Größe der Sache zurückweist durch Hinweis auf das nützliche auch eines kleinen Beitrages und auch von Sokrates hiebei unterstützt wird, welcher erklärt von seinen Behauptungen keine fest zu vertreten, Kratylos möge also ungescheut sprechen. Kratylos sagt nun, er habe auch über die Sache gedacht und könnte des Sokrates Lehrer hierin sein, doch habe vielmehr umgekehrt dieser ihn mit seinen Erklärungen für sich gewonnen. Sokrates ist aber gegen seine eigene Weisheit mißtrauisch und will nochmal die Betrachtung beginnen. Er wiederholt also, daß die Richtigkeit der Benennungen darin bestehe, daß angezeigt wird, wie die Sache ist, zum Zwecke der Lehre, von Gesetzgebern gegeben. Die Namen sind aber nach Kratylos Meinung alle richtig gegeben, soweit sie Namen sind.

---

*) Die Stelle 424 D ist überliefert: κἄπειδὰν ταῦτα (Oxforder Hdschr. πάντα) διελώμεθα τὰ ὄντα εὖ πάντα αὖθις δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι. Nahe der Ueberlieferung und dem Sinne entsprechend ist die von Hermann gegebene Lesart: καὶ ἐπ. ταῦτα διελ. εὖ πάντα, τὰ ὄντα αὖθις οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, woran ich noch die den überlieferten Text noch genauer festhaltende Aenderung vornehmen möchte τὰ ὄντα αὖ, οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, welches οἷς aus ΘΙΣ in αὖθις ganz leicht herzustellen ist; zu τὰ ὄντα ist zu ergänzen διελέσθαι. Müllers (Uebers. Anm. 75) Bedenken gegen die Form ἐπιθεῖναι hebt sich durch ähnliche Stellen, z. B. Symp. 205 B. u. a. bei Ast Lex. Plat., wo zugleich zu sehen, daß ἐπιθέσθαι bei Platon nicht die Bedeutung „beilegen“ hat. Der zweite Einwand Müllers, hier sei nicht vom Beilegen von Wörtern oder vom Prägen neuer die Rede, sondern zu untersuchen, warum die alten Wortbildner diese Worte beigelegt, erledigt sich auch durch die bald nachher folgende Stelle 425 A μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς .. συνέθεσαν γάρ .. οἱ παλαιοί, wonach also dieses beilegen nicht wörtlich von der Gegenwart, sondern von der Zeit der Sprachbildung zu verstehen ist.

Namen, die nicht richtig sind, wie der des Hermogenes, sind gar keine Namen, da das nichtseiende gar nicht gesagt werden könne, sondern der sie aussprechende mache ein bloses Geräusch. Durch Beispiele will ihn Sokrates zur Anerkenntniß der Behauptung bringen, daß die Worte, Mittel der Nachahmung, wenn sie den Dingen entsprechend zugetheilt sind, richtig und wahr sind und umgekehrt, doch Kratylos bleibt dabei, es gebe nur richtige Benennungen; zuletzt gibt er zu, erst aus Gefälligkeit, dann aus Ueberzeugung, daß es Verwechslungen gebe, daher ein richtiges Benennen (die Wahrheit sagen) und ein falsches (Lügen) und daß dies wie von Benennungen so von Ausdrücken (ῥήματα) und Sätzen, Reden (λόγοι) gelte, eine vollständige Anwendung aller gehörigen Buchstaben und Silben gibt ein gutes Abbild, eine unvollkommene ein schlechtes, ebendaher ist auch der Gesetzgeber entweder gut oder schlecht. Kratylos Einwand, daß durch Weglassen oder Zusetzen etwas ganz anderes, nicht etwa dasselbe Bild, nur schlechter, entstehe, entgegnet Sokrates mit der Hinweisung auf den Begriff des Quantitativen, bei welchem des Kratylos Meinung gelte, aber nicht bei dem Begriff des Qualitativen, eine vollständige Nachahmung des Dinges würde nicht ein Bild, sondern die Wirklichkeit doppelt bieten. Man muß festhalten, daß die Sache benannt ist, wenn auch nicht alles gehörige im Namen steht, nur ist sie dann eben schlecht benannt, im entgegengesetzten Falle gut. Hier bezeichnen die Worte des Sokrates: μετὰ ταῦτα τάδε σκοπῶμεν (433 B) einen Abschnitt.

Im Folgenden erklärt Sokrates das gehörige als das ähnliche und meint, das nicht gut gebildete Wort enthalte vielleicht zum großen Theil gehörige und ähnliche Buchstaben, zum Theil auch ungehörige. Kratylos will aber wieder nicht zugeben, daß es zwar ein Wort, aber ein nicht richtig gebildetes geben soll. Auf des Sokrates Frage stimmt er zu, daß das Wort eine Kundgebung des Dinges, daß ferner die Wörter theils abgeleitet, theils ursprünglich seien (πρῶτα), daß diese letzteren möglichst so geschaffen seien, wie das, was sie kund geben sollen, durchaus aber nicht durch blose Uebereinkunft, nach Belieben und Zufall gebildet, dann müssen aber auch die Elemente der Wörter den Dingen ähnlich sein, deren Nachahmung die Wörter sein sollen. Die oben aufgestellte Bedeutung der Buchstaben, wie ρ, λ u. s. w., erkennt Kratylos an, sieht sich nun aber durch das Wort σκληρότης das die Eretrier σκληρότηρ sprechen und bei welchem das λ gegen den Begriff des Wortes eingesetzt ist, zum Geständniß genöthigt, das ἔθος, der Brauch, bewirke das Verständniß, d. h. aber eben, die Uebereinkunft (ξυνθήκη) bestimme die Richtigkeit und diese Uebereinkunft muß man z. B. bei den Zahlen annehmen. Sokrates meint, so sehr als möglich sollen die Worte den Dingen ähnlich sein, aber ohne Annahme der Uebereinkunft komme man doch wohl nicht aus.

Ein neuer Abschnitt, durch μετὰ ταῦτα 435 D bezeichnet, spricht von der Wirkung der Worte, der Belehrung, und Kratylos ist der Ansicht, mit den Worten verstehe man zugleich auch die Dinge und zwar sei diese Weise, die Dinge zu verstehen, die einzige und beste. Sokrates macht den Einwand der möglichen Täuschung, wenn etwa der Namengeber nicht die richtige Ansicht hatte beim Bilden der Namen, worauf Kratylos entgegnet, entweder habe er wissend die Namen gebildet oder es seien überhaupt gar keine Namen; es stimme ja auch alles zusammen, die Worte seien nach demselben Sinn und Ziel entstanden. Sokrates erkennt diesen

Beweis freilich nicht an, da eine Uebereinstimmung aller Theile auch nach falschem Anfange möglich sei. Es stimmen aber nicht einmal die Worte zusammen nach ihrem Ziel; denn wie eben der Begriff des Werdens und Fließens bei vielen nachgewiesen wurde, so lasse sich bei ebendenselben oder andern der Begriff des Bleibens und Stehens nachweisen, dagegen bei andern, welche den Begriff des Schlechten enthalten, eine auf die Bewegung hinausgehende Erklärung anwenden; auf die größere Menge für diese oder jene Erklärungsweise komme es aber gar nicht an.

Ein τάδε δὲ ἐπισκεψώμεθα (437 D) beginnt einen neuen Abschnitt, in welchem Sokrates nachweist, daß es unmöglich sei anzunehmen, nur aus den Worten seien die Dinge zu erkennen, wenn doch die Sprachschöpfer die Worte mit Wissen nach den Dingen geschaffen haben. Kratylos hilft sich hier damit, daß er die ersten Worte durch eine übermenschliche, göttliche Macht entstehen läßt, wobei aber nach Sokrates Bemerkung dieser Gottheit ein Widerspruch mit sich selbst zugetraut wird, da die Worte dem Begriff des Werdens wie des Seins entsprechen. Die Untersuchung muß von den Worten sich abwenden zu etwas anderem als Erkenntnißgrund der Richtigkeit der Worte (438 D). Die Dinge sind zu erkennen ohne Worte, durch einander, wenn sie verwandt sind und durch sich selbst. Sind die Worte Abbilder der Dinge, diese allerdings auch durch die Worte, aber auch durch sich selbst erkennbar, so ist es besser, die Wahrheit nicht erst aus dem Abbild, sondern aus sich selbst zu erkennen. Damit nun nicht die Namengeber, die nach der Ansicht vom allgemeinen Flusse der Dinge die Namen geschaffen, uns mit in den Wirbel ziehen, ist etwas an sich seiendes, unveränderliches anzuschauen, denn das sich stets verändernde läßt sich nicht richtig benennen, es ist auch nicht, da es stets wechselt, auch nicht erkennen läßt es sich, überhaupt gibt es keine Erkenntniß, wenn nichts fest bleibt, weder ein erkennendes Subjekt noch ein zu erkennendes Objekt wäre da möglich. Wenn es aber etwas feststehendes gibt, Subjekt und Objekt des Erkennens, ein schönes und gutes an sich, das ist nicht dem Flusse und der Bewegung ähnlich (440 C). Ob aber dies richtig oder die Lehre des Herakleitos und seiner Anhänger und vieler andern, ist nicht leicht zu erforschen, aber auch nicht vernünftig sich den Worten anzuvertrauen für Erkenntniß seiner selbst und der Dinge, weil alles im Flusse begriffen ist. Kratylos möge nur auch muthig forschen. Dieser erklärt bisher schon geforscht zu haben, aber viel eher der Ansicht des Herakleitos zu sein, worauf gegenseitige Ermahnung zum Weiterforschen den Dialog schließt.

Der Dialog gliedert sich in zwei deutlich bezeichnete Haupttheile, das Gespräch mit Hermogenes 385 A — 427 D, und das mit Kratylos 428 A — 440 E, mit verschiedenen Untertheilen. In der Einleitung (c. 1, 2) erfahren wir den Standpunkt der φύσις und συνθήκη. Im Gespräch mit Hermogenes geht der erste Theil — 390 E; seinen Inhalt gibt die zugleich den Abschnitt markirende Zusammenfassung, daß es nichts geringes sei um die Namengebung, nicht Sache gewöhnlicher Menschen, daß die Benennung für die Dinge von Natur sei, also des Kratylos Standpunkt der richtige, daß ein Meister der Benennung nur der sei, welcher auf den naturgemäßen Namen eines Dinges sehe und den Begriff desselben durch Buchstaben und Silben darstelle. Der zweite Theil umfaßt den größten Raum —

427 D, mit Unterabtheilungen, a) — 397 A, wo eine Pause eintritt in den Etymologieen, die zum Beweise für natürliche Richtigkeit der Benennungen dienen sollen, durch die Bemerkung, es sei die Begeisterung des Sokrates, welche die Etymologieen zeigten, wohl von Euthyphron herzuleiten, morgen solle eine Sühnung vorgenommen werden; b) — 421 C, mit der großen Zahl Etymologieen, welche die Namen von Göttern, Naturgewalten, sittlichen und geistigen Begriffen nebst einzelnen verwandten behandeln; im dritten Unterabschnitt c) — 427 D wird der Richtigkeit der Benennungen nachgegangen bis auf die Buchstaben, die nach ihrem Wesen der Namengeber gebraucht habe die Namen zu bilden. Hier schließt der erste Haupttheil; der zweite, die Unterredung mit Kratylos, ist deutlich in 5 Abschnitte getheilt, von welchen der 1. (— 433 B) die Richtigkeit der Benennungen etwas beschränkt, indem nicht alle Worte alles gehörige enthalten, es gebe auch schlecht gebildete Wörter. Im 2. Untertheil (— 435 C) wird wegen dieser nicht gut gebildeten Wörter, wenn auch die Worte möglichst ähnlich den Dingen seien, die Nothwendigkeit einer Uebereinkunft für das Verständniß ausgesprochen. Der 3. (— 437 D) weist nach, daß die Worte nicht Erkenntnißgrund der Dinge seien, da sie gar nicht nach einem Princip gebildet seien, die einen nach dem des Werdens, die andern nach dem des Seins, wozu der 4. (— 438 D) noch auf den Punkt aufmerksam macht, daß der Namengeber auch nicht die Dinge aus den Worten gelernt, die er ja selbst erst geschaffen. Der letzte Abschnitt (— 440 C) nennt nun das an sich seiende (den Begriff, die Idee) als Erkenntnißquelle und die Betrachtung durch diese die einzigwahre, wogegen mit dem ewigen Werden ein Erkennen unvereinbar sei. — So haben wir 2 Haupttheile, der erste mit 2 Theilen, von welchen der 2. mit drei Untertheilen, der zweite mit 5 Unterabtheilungen. Einleitung c. 1, 2 zur Hälfte, ist in den 1., Schluß (440 C—E) in den 2. Haupttheil aufgenommen. —

Besehen wir diesen so gegliederten Inhalt nach Schleiermachers Norm (Plat. Wke. I, 1. S. 41): „Zum innern und wesentlichen der platonischen Form gehört alles, was für die Composition aus der Absicht, die Seele des Lesers zu eigener Ideenerzeugung zu nöthigen, folgt, jenes öftere Wiederanfangen der Untersuchung von einem andern Punkte aus, ohne daß jedoch alle diese Fäden in den gemeinschaftlichen Mittelpunkt wirklich zusammengeführt würden, jene dem Anscheine nach oft willkürliche und nur aus der losen Haltung, die ein Gespräch haben darf, zu entschuldigende Fortschreitung, welche aber doch immer absichtsvoll und künstlich ist; ferner das Verbergen des größeren Zieles unter einem kleineren, das indirekte Anfangen mit etwas einzelnem, das dialektische Verkehren mit Begriffen, worunter jedoch die Hinweisung auf das Ganze und auf die ursprünglichen Ideen immer fort geht, dies ist es, wovon sich etwas in allen wirklich platonischen Arbeiten von irgend philosophischem Gehalt nothwendig finden muß." In unserm Dialog findet sich, wenn wir irgend recht sehen, mehr als nur etwas davon. Das öftere Wiederanfangen zeigt sich im 2. Haupttheil 428 E, 434 C, 435 D, 437 A, nicht aber von einem andern Punkte, sondern von früher schon berührten, dem lehrenden Zwecke der Sprache, der Bedeutung der Buchstaben, der Wirkung der Sprache, dem Principe der Sprache, alle aber so, daß erst durch ihr Zusammenhalten im Geiste des Lesers das von dem Verfasser beabsichtigte Bild vom Wesen der Sprache entstehe. Die dem Anschein nach oft willkürliche

Fortschreitung ließe sich etwa in der Abtheilung der Etymologieen finden, sonst ist der Gang des Dialogs ein in steter Bewegung nach dem Ziel begriffener, der nur bald die eine bald die andere Seite des Gegenstandes angreift. In wiefern von künstlerischer Haltung gesprochen werden könne, werden wir später sehen. Das größere Ziel unter einem kleineren ist im Dialog weniger verborgen als am Ende mit einer raschen aber nicht unvermittelten Wendung dargelegt in den Ideen, welche als Erkenntnißgrund dienen, während den oft wiederholten Worten nach die Richtigkeit der Benennungen eigentlicher Gegenstand der Untersuchung zu sein scheint. Verborgener ist die Vorstellung von Bildung der Sprache, welche abee nicht Ziel und Zweck des Dialogs ist. Ein indirektes Anfangen mit etwas einzelnem werden wir dem ganzen Gespeach nicht zuschreiben können, das ja mit dem geoßen Gegensatze der Anschauung vom Entstehen der Speache beginnt, aber einzelnen Stellen, wenn durch Beispiele oder vom einzelnen aus inductiv ein Satz widerlegt oder gewonnen werden soll; so c. 3, wenn das irrige des subjectivistischen Standpunktes nachgewiesen werden soll, oder c. 39 und 41, wo Kratylos widerlegt und die Möglichkeit eines wahr und falsch Benennens dargethan oder die Nothwendigkeit der Annahme des ἔθος neben φύσις bewiesen wird. Hier, wie auch c. 43, p. 438 A ff. und sonst zeigt sich auch ein dialektisches Verkehren mit Begriffen, wie die Hinweisung auf das Ganze an verschiedenen Stellen hervortritt, wo die Idee, wenn auch noch in der schlichtesten Weise (s. Susemihl Gen. Entw. I, S. 161), genannt ist, z. B. 389 B αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς 389 D αὐτὸ ὃ ἔστιν ὄνομα. was schon hier hindeutet auf das αὐτὸ τὸ καλὸν 439 D, wo die Ideen nun ganz offen als die Quelle der Erkenntniß bezeichnet werden. Also auch der Zusammenhang des Dialogs mit der Ideenlehre zeigt sich deutlich und damit ein Merkmal mehe von platonischem Chaealter. Diesem widerspricht auch nicht die äußere Form der Anlage.

III.

Schaaeschmidt tadelt freilich (S. 258) den großen Umfang der Etymologieen, der aber nicht, wie er nach Kapiteln zählend angibt, fast zwei Drittheile beträgt, sondern von den 58 Seiten ed. Steph., welche den Dialog enthalten, 21. Der ironische Charakter dieses Theiles ist von Sokrates klar angedeutet, dee diese Ironie gegen das Verfahren und gegen sich kehrt. Wenn er z. B. 406 C die spaßhafte Erklärung des Namens Dionysos statt der ernsthaften wählt, oder bei ψυχή 399 E neben die nächstliegende einfache Erklärung eine höchst wunderliche als gemäßer der Weise Euthypheons gestellt und dieser selbst so oft (5mal) als Phantast genannt wird; wenn das Princip dee Eleaten 401 C, des Herakleitos 401 D als gleicherweise zur Erklärung von Ἑστία angewandt, wenn gleich im Anfange 392 A ein großes Gewicht daeauf gelegt wird, wie der Nachthabicht in dee Götter- und Menschensprache bei Homer heiße, so sieht man aus diesem Spotte, daß dies ganze etymologische Verfahren als ein dem Sokrates an sich fremdes und zugleich nicht die volle Wahrheit bietendes bezeichnet werden soll; gegen die Wahrheit ist Ironie nicht möglich. Daß gegen die Sophisten dieser Theil vorzüglich gerichtet sei, wie Schaaeschmidt annimmt, ist mir nicht wahrscheinlich. Außer den Eleaten und Heakleiteern werden 407 A οἱ νῦν περὶ Ὅμηρον δεινοί genannt, womit wohl dieselbe Klasse gemeint ist, wie mit den σοφοί Phädr. 229 C und wie Meteodoros, Stesimbrotos, Glaukon

(Jon. 530 D); sollten dazu auch die σοφισταὶ gerechnet werden, wie Lobeck Aglaopham. p. 159 anführt, so dürften wir jedenfalls nur an eine allegorische Mythendeutung denken, nicht an etymologische Erklärungsversuche. Die Sophisten scheinen sich mit Etymologie eigentlich nicht beschäftigt zu haben. Die ὀρθοέπεια des Protagoras (Phädr. 267 C) hatte rhetorischen Charakter und ging, wie aus Quintil. I, 6, 20 zu schließen, auf die richtige Form der Wörter zum Gebrauch des Vortrags, wie auch Schaarschmidt (S. 257) und Susemihl (Jahrb. f. cl. Ph. IV. 1868, S. 519) annehmen. Des Prodikos Vorträge (384 B) gingen sicherlich auch nur auf den richtigen Gebrauch der Wörter, besonders in synonymischer Hinsicht *). Die Erwähnung der beiden Sophisten hat aber gewiß den Sinn (wie Susemihl a. a. O. richtig bemerkt), daß man bei ihnen nicht etwa über die ὀρθότης ὀνομάτων im Sinne des Dialogs Belehrung finde, und da sie doch mit ihren Vorträgen großthun und solche Erwartungen erregen, trifft sie hier der Spott des Verfassers, dem man aber nicht mit Schaarschmidt (S. 257) Verwechslung der ὀρθοέπεια und ὀρθότης und ungeschickte Anwendung zuschreiben darf (wie ebenfalls Susemihl a. a. O. hervorhebt). Hippias ist nach dem Dialog: der kleine Hippias 368 D mit ὀρθότης γραμμάτων beschäftigt, nach dem großen 285 D mit γραμμάτων δύναμις. Susemihl (Jahrb. f. cl Ph. IV. 520) übersetzt es Orthographie und bezieht es nach Xenoph. Mem. IV. 4, 7 auf Eintheilung der Lautelemente nach Qualität in Vocale und der Vocale und Silben nach Quantität; von „etymologisch-zerlegenden Versuchen" (Lersch Sprachphilosophie der Alten I, S. 20) ist nichts zu bemerken. Nach Susemihl a. a. O. bezeichnet Schanz (die Sophisten, Göttingen 1867) wegen der Verbindung γραμμάτων und συλλαβῶν mit ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν die bezügliche Thätigkeit des Hippias richtig als Theorie des natürlichen Sprachrhythmus, Wortaccentes und Wohllautes der ungebundenen Rede; Hippias habe im rhetorischen Interesse auch Rhythmik und Harmonik herangezogen und gelehrt. Von Gorgias ist aber gar nichts überliefert, was auf etymologische Behandlung entfernt hinwiese. Die Sophisten sind also wohl in der etymologischen Abtheilung unseres Dialogs nicht gemeint, Protagoras und Euthydemos sind vor diesem Theile genannt, als solche, deren Ansichten vorher zu beseitigen waren, da sie eine wahre Aussage unmöglich machten. Dagegen an Antisthenes könnte gedacht sein bei der Etymologie von Athene, der nach Diog. L. VI, 9 unter seinen vielen homerischen Schriften auch eine hatte: Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου. Aber wie viele Beziehungen auf andere Versuche in den Etymologieen enthalten sein mögen, von denen z. B. die von αἰθήρ 410 B nach Aristotel. de caelo I, 3 gg. Ende und Meteor. I, 3, 4 eine ältere zu sein scheint **), es ist doch zu klar, daß Sokrates vornehmlich gegen sich selbst seinen Spott kehrt, der wohl nicht das ganze Verfahren als ein nichtiges hinstellen soll, dem widersprechen einige nicht unrichtige Herleitungen, wie die erste von ψυχή, sondern nur als ein der Philo-

---

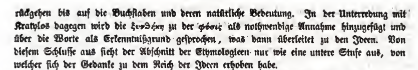
*) Daß dessen 50Drachmenvorlesung der Verfasser des Dialogs erst aus Aristotel. Rhet. III, 14 kennen gelernt, hat Schaarschmidt (S. 257) durch nichts bewiesen.

**) Nach Schaarschmidt (S. 271) ist freilich diese Etymologie aus Aristoteles l. c. wiederholt!

sophie selbst eigentlich fremdes*), dem Sokrates selbst ja ungewohntes, das aber bei allem wunderlichen wenigstens manches tiefe und wahre ahnen läßt. Diese Art Begeisterung ist nur dem stets besonnenen Philosophen fremd, dagegen verwandt der poetischen, aus welcher doch der Verfasser nach seiner Achtung vor Homer nicht bloß unwahres hervorgehen läßt. Daß aber dieser Theil eine solche Länge einnahm, ist wohl aus der neuen Methode zu erklären, die sich in einer Vielheit der Fälle zeigen mußte, und wenn wir die Menge in die vier oben bezeichneten Klassen theilen, erscheint für die einzelne Klasse die Zahl nicht mehr so ungeheuerlich, wie sie Schaarschmidt (S. 268) vorkommt, der gewiß auch darin irrt, daß er meint, es solle Einer durch dies Etymologisiren verspottet werden, der dann besser selbst vorgeführt würde, wie es die dramatische Methode Platons verlange. Es stellt sich ja ganz klar vor Augen, daß der Verfasser, wenn ja auch auf fremde Versuche hingewiesen wird, doch vorzüglich dies Verfahren an sich, also an der Person des Sokrates in seinem halb wahren halb irrenden Charakter zeigen wollte. Welche positiven Züge darin enthalten sind, werden wir weiter unten sehen. — Im Rhein. Museum XX. S. 333 vermißt Schaarschmidt ein begriffliches Resultat aus den Etymologieen, das nach Sokrates Art epagogisch hätte gezogen werden müssen, in seinem Werk S. 262 nennt er als Ergebniß des etymologischen Theils die Ansicht, daß das herakleitische Princip der Sprachbildung als Basis gedient habe. Neben diesem ist gewiß aber die Absicht, zu zeigen, wie man dem Verständniß der Sprachbildung auf der Seite der Annahme einer natürlich gewordenen näher komme, wenn auch durchaus zuverlässiges hier nicht zu erwarten sei. Wenn Schaarschmidt hinzufügt, dieses Resultat werde am Ende wieder aufgehoben durch die Betrachtung, daß des Herakleitos Weltanschauung, welche in den Worten ausgeprägt sein soll (439 C), nichts tauge, so ist doch zu beachten, daß am Ende des Dialogs der Sprache überhaupt die Eigenschaft einer genügenden Erkenntnißquelle abgesprochen wird, ebenso wie das herakleitische Princip nicht genügen könne; das Ergebniß des etymologischen Theils ist dadurch aber nicht vernichtet, wenn dies nur als ein Moment in der Entwicklung auftritt. — So bedeutend nun dieser Theil seiner Ausdehnung**) wegen vor dem andern hervorragt, möchte ich ihn doch nicht mit Benfey (a. a. O. S. 91) den Cardinalpunkt nennen, der den letzten und ersten Abschnitt ebenso sehr auseinander halte wie verbinde. Das scheint die Stellung in der ersten Unterredung zu verbieten, welche eher den Charakter der Herbeischaffung des Materials trägt gegenüber dem speculativen der Unterredung mit Kratylos. Aus den Etymologieen haben wir gesehen, wie der Sprache als φύσει entstandenen ursprüngliche Form etwa gewesen sei und im Anschlusse daran die Theilung zwischen abgeleiteten und ursprünglichen Wörtern, das Zu-

*) Schaarschmidt (S. 269) ähnlich, der sie nur nicht eine Spielerei und ein anmuthiges Beiwerk der Speculation nennen sollte. Den Zusammenhang mit dem Ganzen zeigt am Ende deutlich der Uebergang zu der Unterscheidung zwischen abgeleiteten und unableitbaren Worten, der für die Erforschung der Sprache von wesentlicher Bedeutung ist.

**) Man könnte hier an das Wort des Dialogs denken 436 D: δεῖ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι.


rückgehen bis auf die Buchstaben und deren natürliche Bedeutung. In der Unterredung mit Kratylos dagegen wird die ξυνθήκη zu der φύσις als nothwendige Annahme hinzugefügt und über die Worte als Erkenntnißgrund gesprochen, was dann überleitet zu den Ideen. Von diesem Schlusse aus sieht der Abschnitt der Etymologieen nur wie eine untere Stufe aus, von welcher sich der Gedanke zu dem Reich der Ideen erhoben habe.

Schaarschmidt findet (S. 259) „die Art, wie Sokrates über seine Versuche des Etymologisirens sich lustig macht, sehr unsokratisch". Aber Selbstironie ist für den Kenner des Sokrates kein diesem fremder Charakterzug, man darf nur an die Rede des Sokrates im Gastmahl über seine Gestalt sich erinnern. Jene Stelle würde uns sogar, wenn nöthig, erträglich erscheinen lassen, was Schaarschmidt (S. 251) so sehr mit Abscheu erwähnt, daß nämlich Sokrates sich im Kratylos 411 A mit einem Esel vergleiche. „Das sticht nicht nur von der Feinheit und Urbanität des platonischen Sokrates gewaltig ab, sondern widerspricht dem Bilde des Mannes, wie es Plato uns liefert, geradezu". Aber dieser „urbane" Sokrates hat doch auch im Theaitetos (den Schaarschmidt nicht verwirft), 161 C, sich nicht gescheut von Protagoras zu sagen, er wundere sich, daß dessen Werk nicht angehe mit den Worten: Aller Dinge Maß ist das Schwein oder der Affe und ihn gar mit Kaulquappen an Einsicht zu vergleichen. Unsere Zartheit und Empfindlichkeit, die doch auch in mancher gelehrten Polemik schlimme Stöße erleidet, darf nicht auf das Alterthum übertragen werden, in dem eine Rede des Demosthenes und Aischines über den Kranz und eine 2. philippische Ciceros möglich war.*) Aber Sokrates vergleicht sich gar nicht mit einem Esel, die Löwenhaut soll nur das ihm fremdartige des ganzen Verfahrens bezeichnen. Daß λεοντῆ auch ohne Beziehung auf die Fabel vom Esel vorkam, zeigt die bekannte Stelle Plutarch. Lysand. 7, wo auf Herakles zurückgewiesen wird. Bensey hat (S. 83, 84) gleichfalls eine Anspielung auf Herakles in unserer Stelle gefunden. — Auch sonst ist Schaarschmidt mit dem Bilde des Sokrates in unserem Dialog nicht zufrieden. In direktem Anschluß an obige Stelle (S. 251) heißt es: „Sokrates, das Muster geistiger Nüchternheit und Besonnenheit, darf auch nicht im Scherz vom Krankheitsstoff unsauberer Besessenheit angesteckt werden". Wo ist erstlich von unsauber bei Plato die Rede? Die δαιμονία σοφία, 396 D, darf doch nicht im Sinne des neutestamentlichen δαιμονίζεσθαι aufgefaßt werden. Daß sich Sokrates reinigen will, soll doch eben auch nur wieder in scherzhaftem Ton andeuten, daß dies Etymologisiren dem Philosophen nicht eigentlich zukomme und eher etwas von dichterischer, über die selbstbewußte Besonnenheit hinausgehender Schwärmerei an sich habe, wogegen im Zusatze εἴτε τῶν σοφιστῶν ein Wink enthalten sein könnte, daß doch in dieser Weisheit etwas liege, was nicht bei den Sophisten zu finden und wie ihnen entgegengesetzt so etwas über sie hinausragendes sei. Daß aber Sokrates „das Muster geistiger Nüchternheit" doch eben auch auf der andern Seite eine gewisse Neigung zum Ekstatischen hatte, weiß doch auch jeder, der von Sokrates und von seinem δαιμόνιον etwas gehört. Wenn wir dieses (nach Zeller Philos. der Griechen, 1. Aufl. II, S. 32) auch nur als ein Vorgefühl über Zuträglichkeit oder Schäd-

*) Schmidt (Platos Kratylus S. 45) findet auch Schaarschmidts Anstoß zu delicat.

lichkeit gewisser Handlungen ansehen, so ist es doch wie Hegel (Gesch. der Philos. II, 78. 81) unter Zellers Beistimmung ausführt, eine dem Einzelnen, Sokrates, zukommende Eigenheit, die Form des Bewußtlosen, an den Somnambulismus hingehend, wie sich auch bei Sokrates etwas von magnetischem Zustande gefunden habe, mit Beziehung auf Gastmahl 220 C, wozu Zeller noch fügt 174 D ff. Das prosaisch verständige und das schwärmerische Element haben ihren Grund in der abstracten Vertiefung des Geistes in sich selbst und der Zurückziehung aus der unmittelbaren Wirklichkeit, wie Zeller a. a. O. S. 34. 35 in gewohnter treffender und tiefgehender Weise sagt. So wird uns der Sokrates im Dialog Kratylos nicht mehr unhistorisch erscheinen, wenn er sich einer enthusiastischen Stimmung hingibt, der gegenüber seine Besonnenheit zugleich aber den Standpunkt der Ironie einnimmt.

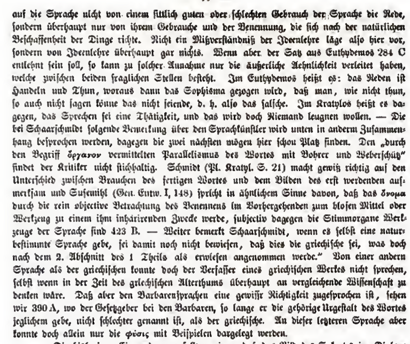
Wenn im weiteren Verlaufe der angeführten Stelle Schaarschmidt (S. 251, 252) von dem Widerspruche der 2. und 1. Unterredung auch in Bezug auf die Ironie des Sokrates redet, so wollen wir diesen Punkt für jene Stelle aufsparen, wo von den Widersprüchen im Dialog überhaupt zu sprechen ist und hier im Zusammenhange die Einwände gegen die Charakteristik des Sokrates und der beiden andern Personen des Dialogs betrachten, welche Schaarschmidt (S. 249—256) erhebt. Wenn er freilich den historischen Sokrates in dem des Dialogs nicht erkennen kann, weil er von der Ideenlehre als etwas ganz selbstverständlichem ausgehe, so würde uns eine Verfehlung am Bilde des historischen Sokrates nicht stören, wenn die Zeichnung nur dem des platonischen entspräche, wie aber die Ideen in unserem Dialoge behandelt sind, wird gleichfalls richtiger unten im Zusammenhange ins Auge zu fassen sein. Aber auch einen echt platonischen Sokrates will Schaarschmidt nicht in der Gestalt unseres Dialogs finden, denn diesem „fehlt bei einem recht eigentlich zur dialektischen Behandlung geeigneten Gegenstand eben die Dialektik. Es kommen freilich einzelne Versuche des dialektischen Verfahrens im Kratylos vor (385 B ff. 387 D ff.), aber diese sind nicht nur an sich äußerst dürftig, sondern verschwinden auch gegenüber der Masse des übrigen undialektischen Vortrags". Die genannten einzelnen Versuche sind ihrem Zweck entsprechend, der Beweis 386 A—C, daß das Princip des Protagoras der Erfahrungsthatsache gegenüber, daß es Gute und Verständige und das Gegentheil gebe, zusammenfalle, ist sehr richtig auf den Charakter des Hermogenes und seine Lebenserfahrungen gegründet; 387 D—390 E d. h. bis zum Schlusse des 1. Abschnittes ist das dialektische Verfahren mit Beachtung des Mitunterredners in fest fortschreitender Folge begriffen. Und der letzte Theil des Dialogs, das Gespräch mit Kratylos, hat doch durchaus einen dialektisch-entwickelnden Charakter. Wen aber die „Masse" des undialektischen Vortrags stört, der scheint doch zu sehr von einer quantitativen Anschauung auszugehen; der ganze lange etymologische Abschnitt tritt gegen die kurze Schlußerörterung von den Ideen an Bedeutung zurück. — Aber nicht blos die geringe Ausdehnung, auch die Form mißfällt dem Kritiker. Sie ist „meist blos äußerlich, Behauptungen hie und da in Frageform vorgetragen, um ohne weiteres von dem Hörer gutgeheißen zu werden oder längere Auseinandersetzungen schließen mit der Aufforderung, Ja zu sagen". Aber ist diese Weise denn andern Gesprächen Platons fremd? Ist nicht z. B. im Gorgias Kallikles eine Zeit lang nur mit innerm Widerstreben Mitunterredner, zuletzt ganz

stumm, weil hier zwei Ansichten sich entgegenstehen, deren Versöhnung nicht möglich ist, während die von Sokrates vertretene sich doch aussprechen und darlegen muß. Ist nicht diese Form besonders da angewendet, wo der Theilnehmer am Gespräch eine weniger productive Natur oder der Gegenstand in seiner eignen inneren Bewegung gleichsam nur von Seite des Hörenden ein Zeugniß des achtsamen Aufnehmens bedarf. Um nicht Menon zu nennen, der nicht auf dem Kanon Schaarschmidts steht, ist ja doch selbst z. B. im Phaidon manche Stelle, wo einfaches Ja sich oft wiederholt. Die Bedeutung des Dialogs für die platonische Philosophie hat Zeller (Phil. der Griechen f. A. II, 140) dargelegt und von Stein (Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus, Göttingen 1862, I, S. 10 ff.) in ausführlicher Weise besprochen, indem er auch auf die scheinbar schwache Seite zu reden kommt, wenn manche Personen eine nur passive Rolle spielen. Dabei hat er die harten Worte P r a n t l s (Gesch. der Logik I, S. 68, Anm. 27) mit Recht abgewiesen (S. 29) und findet die Wahl geringer zurücktretender Mitunterredner ebenso wie die lebendiger individueller bedingt durch die Rücksicht auf die Selbstthätigkeit des Lesers, welche Platon in allen seinen Werken vorschwebe *). Wenn daher Schaarschmidt (S. 250) die Entwicklung der Begriffe und Sätze aus der Seele des Mitunterredners vermißt, so ist er, von der Ungerechtigkeit eines solchen Urtheils dem Gespräch mit Kratylos gegenüber abgesehen, in der Ansicht befangen, es müßten alle Gespräche gleiche Form haben, wogegen man sich ebenso wird erklären dürfen, wie Schleiermacher (I, 1. S. 36) sich bezüglich des Charakters der Werke Platons überhaupt geäußert hat, deren Züge man nicht in allen Hervorbringungen Platons auf gleiche Weise dürfe verknüpft sehen wollen. Daß aber Sokrates „seine Sätze und Begriffe schon bereit hatte, um sie geradezu oder ohne gehörige logische Vermittlung allein vorzubringen“, möchte sich in Wahrheit von unserm Dialog schwerlich nachweisen lassen, einen gewissen Schein aber könnte vielleicht eine solche Stelle erregen, wie 388 B, wo Sokrates auf die Frage, was wir durch das Benennen mit dem Namen als Werkzeug thun, statt des hiezu unfähigen Hermogenes selbst antwortet: Wir belehren einander und scheiden die Dinge nach ihrer Beschaffenheit, oder wenn er 388 D dem wieder rathlosen Hermogenes den von ihm allerdings wohl schon während der Beispiele im Sinne gehabten Begriff des νόμος und νομοθέτης nennt. Aber gegen den Charakter der Entwicklung verstoßen solche Stellen auch nicht. Denn in der ersten war durch die Beispiele der Begriff des Scheidens wenigstens vorbereitet, in der zweiten ist νόμος aus der Erfahrung abzuziehen und daraus leicht mit Hülfe des Beispiels νομοθέτης zu gewinnen. Dagegen einen Beitrag zur Charakteristik des Hermogenes vermögen sie zu liefern. In dem Gespräch mit Kratylos finden sich dergleichen Stellen, so viel ich sehe, nicht. „Wo aber, fährt Schaarschmidt fort, das dialektische Verfahren wirklich angewandt wird, wie besonders im ersten Abschnitt des ersten Theils, kommen darin so starke Fehler vor, daß sie Plato nicht zugeschrieben werden dürfen.“ Dieß führt er in der Abhand-

---

*) Als Beleg für den Werth der dialogischen Form citirt er in netter passender Weise die Worte Theresens an Wilhelm in Wilhelm Meisters Lehrjahren Buch VII. Kap. 5: Wir werden wir nur erst dann recht wir selbst, wenn ein anderer uns vollkommen recht gibt.

lung „Ueber die Unechtheit des Dialogs Kratylos“ (Rhein. Mus. f. Phil. N. F. XX. (1865) S. 321—356) S. 332—338 weiter aus. Kap. 13, p. 385 C sei gesagt, daß, wenn die Rede wahr sei, auch die Theile derselben, die Worte, wahr sein würden und also, da es eine wahre Rede gebe, es auch eine Wahrheit der Worte geben müsse. Plato kann sich nicht darüber getäuscht haben, daß Wahrheit und Falschheit sich auf die Verbindung der Begriffe im Satze bezieht, nicht auf die Worte als solche, was übrigens im Kratylos selbst 431 B in der allbekannten aristotelischen Fassung ausgesprochen ist und ähnlich auch im Theätet vorkommt. (202 B).“ Schon oben (S. 6) ist die Stelle 385 B. C. genannt und als möglich zugegeben, daß Aristoteles in polemischem Sinne auf sie angespielt. Bei genauerer Betrachtung wird sich jedoch ergeben, daß Aristoteles weder de anim. III, 6 noch de interpr. 1 unsere Stelle gemeint haben könne. Sehen wir die Worte 385 B: οὗτος (ὁ λόγος), ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής und C: καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται, so werden wir für das ὄνομα den Satz erhalten: τοῦτο τὸ ὄνομα, ὃ ἂν τὰ ὄντα ὀνομάζῃ ὡς ἔστιν, ἀληθές und damit haben wir, wie Susemihl nach unserer Meinung durchaus richtig sagt (Genet. Entw. I, S. 147), eine verkürzte Aussage, ein Urtheil über den Gegenstand. Anders ist aber auch Aristoteles Meinung nicht (a. a. O), mit der auch Cratyl. 430 D 431 B stimmt, wie oben (S. 6) bemerkt. Mit H. Schmidt (Platos Kratylus S. 16) diese Erklärung Susemihls eine sehr künstliche zu nennen, vermögen wir nicht, während wir dagegen des trefflichen Verfassers (dessen ebengenannte neueste Schrift sich würdig an seinen Commentar zu Platons Phädon anreiht) eigne Ansicht nicht für richtig halten können. Denn in einem logisch-falschen Urtheil über den Menschen ist nicht das Wort „Mensch“ an sich falsch, sondern wird es erst für den Fall, daß über dasselbe eine Aussage ergeht, welche für diesen Begriff nicht richtig ist. Daß wir aber nach obigem auch Steinthals Urtheil nicht beitreten können, der (Gesch der Sprachwissenschaft bei den Griech. u. Röm. Berlin 1863, S. 86) diesen Schluß vom falschen λόγος auf das falsche ὄνομα „in jedem Falle leichtfertig und falsch“ nennt, bedarf keiner weiteren Erörterung. — Schaarschmidt (Rh. Mus. XX, S. 332) nennt ferner den Beweis falsch, der den Hauptsatz des ersten Theils, daß eine φύσει ὀρθότης τῶν ὀνομάτων bestehe, erhärten solle; es solle, was von den Dingen gelte, die eine Wesenheit an sich haben, 386 A, auch von ihren Handlungen gelten, also auch diese κατὰ τὴν αὑτῶν φύσιν gethan werden, 387 A. Nun nehme aber Platon ein φύσει δίκαιον, ἀγαθόν u. s. w. an als sittliche Maßstäbe für unsere Handlungen, eine Naturbestimmtheit aber nicht, auch Sokrates nicht, der von der Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung ausging. Jener Satz im Kratylos, entlehnt aus Euthydemos 281 C, beruhe auf mißverstandener Anwendung der Ideenlehre.“ Die vorgefaßte Meinung gegen den Dialog scheint hier störend auf die Auffassung der Stelle gewirkt zu haben. Von sittlichen Handlungen ist hier durchaus nicht die Rede, das zeigen deutlich die Beispiele, sondern von Handlungen, welche an den Dingen vollzogen aus der Natur dieser Dinge ihre eigne Bestimmtheit entnehmen. Sollte das Schneiden und Brennen ein sittliches oder unsittliches heißen, so müßte untersucht werden, ob gutes oder schlimmes dadurch angerichtet oder beabsichtigt sei, die Vollziehung der Handlung selbst aber ist sittlich durchaus indifferent. So ist auch in Bezug

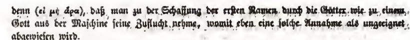


auf die Sprache nicht von einem sittlich guten oder schlechten Gebrauch der Sprache die Rede, sondern überhaupt nur von ihrem Gebrauche und der Benennung, die sich nach der natürlichen Beschaffenheit der Dinge richte. Nicht ein Mißverständniß der Ideenlehre läge also hier vor, sondern von Ideenlehre überhaupt gar nichts. Wenn aber der Satz aus Euthydemos 284 C entlehnt sein soll, so kann zu solcher Annahme nur die äußerliche Aehnlichkeit verleitet haben, welche zwischen beiden fraglichen Stellen besteht. Im Euthydemos heißt es: das Reden ist Handeln und Thun, woraus dann das Sophisma gezogen wird, daß man, wie nicht thun, so auch nicht sagen könne das nicht seiende, d. h. also das falsche. Im Kratylos heißt es dagegen, das Sprechen sei eine Thätigkeit, und das wird doch Niemand leugnen wollen. — Die bei Schaarschmidt folgende Bemerkung über den Sprachkünstler wird unten in anderm Zusammenhang besprochen werden, dagegen die zwei nächsten mögen hier schon Platz finden. Den „durch den Begriff ὄργανον vermittelten Parallelismus des Wortes mit Bohrer und Weberschütz" findet der Kritiker nicht stichhaltig. Schmidt (Pl. Kratyl. S. 21) macht gewiß richtig auf den Unterschied zwischen Brauchen des fertigen Wortes und dem Bilden des erst werdenden aufmerksam und Susemihl (Gen. Entw. I, 148) spricht in ähnlichem Sinne davon, daß das ὄνομα durch die rein objective Betrachtung des Benennens im Vorhergehenden zum blosen Mittel oder Werkzeug zu einem ihm inhärirenden Zwecke werde, subjectiv dagegen die Stimmorgane Werkzeuge der Sprache sind 423 B. — Weiter bemerkt Schaarschmidt, wenn es selbst eine naturbestimmte Sprache gebe, sei damit noch nicht bewiesen, daß dies die griechische sei, was doch nach dem 2. Abschnitt des 1 Theils als erwiesen angenommen werde." Von einer andern Sprache als der griechischen konnte doch der Verfasser eines griechischen Werkes nicht sprechen, selbst wenn in der Zeit des griechischen Alterthums überhaupt an vergleichende Wissenschaft zu denken wäre. Daß aber den Barbarensprachen eine gewisse Richtigkeit zugesprochen ist, sehen wir 390 A, wo der Gesetzgeber bei den Barbaren, so lange er die gehörige Urgestalt des Wortes jeglichem gebe, nicht schlechter genannt ist, als der griechische. An dieser letzteren Sprache aber konnte doch allein nur die φύσις mit Beispielen dargelegt werden.

Die bisherigen Einwendungen sollten zeigen, daß das Bild des Sokrates im Dialoge ein nicht platonisches, ein verkehrtes und verfehltes sei. Der Nachahmer habe aber einmal (391 A) einen echt sokratischen Zug bringen wollen, indem „auf des Hermogenes Frage, was er denn nun mit der natürlichen Richtigkeit der Benennung gesagt haben wolle, Sokrates zu unsrer nicht geringen Ueberraschung erkläre, er wisse von keiner, wie er überhaupt nichts wisse, sondern nur untersuche. Dieß habe noch den vorhergehenden Verhandlungen keinen Sinn". Hier ist schon die sprachliche Auffassung unrichtig; Hermogenes meint, er würde wohl dem Sokrates eher glauben, wenn er ihm zeige, was er die natürliche Richtigkeit des Wortes nenne (φύσις); Sokrates faßt dieses Wort scharf und sagt: οὐδεμίαν λέγω, ich sage keine, d. h. ich behaupte nichts einseitig von mir aus, sondern, wie ich vorhin sagte, ich weiß nicht, sondern ich bin nur bereit mitzuforschen. Dieß sieht doch nicht wie ein übel angebrachter Zug eines ungeschickten Nachahmers aus, da wir in den platonischen Dialogen dem Sokrates stets so begegnen; der bisherige Gang des Gesprächs hat aber gezeigt, daß Sokrates nicht als ein Wis-

fender aufgetreten ist und eine Rede über die Frage gehalten in Sophisten Weise, sondern von Hermogenes aufgefordert, die Frage auf gewohnte Art entwickelt hat.

Am Ende seiner Ausstellungen an der Person des Sokrates im Dialog hebt Schaarschmidt verschiedene Widersprüche hervor, deren Sokrates in den verschiedenen Theilen des Dialogs sich schuldig mache, wodurch derselbe ganz unplatonisch erscheine, wie es auch unsokratisch sei, daß die gewonnenen Resultate immer wieder angezweifelt würden. Dieß letztere hätte der Kritiker gerade für echt platonisch halten sollen. Ist doch z. B. im Theaitetos 202 C, D der Satz angenommen, daß richtige Meinung mit Begründung Wissen sei, und 208 B zeigt sich nun, daß es eine solche Meinung gebe, die noch nicht Wissen sei. Es ist ja gerade der platonischen Entwickelung von Begriffen eigen, daß sie ihren Gegenstand von verschiedenen Seiten faßt, das vorher gewonnene wieder durch höheres aufhebt, aber doch selbst im früheren positive Punkte stehen läßt, welche zur Gestaltung des ganzen Gedankeninhaltes nothwendig beitragen. Das Ende eines Gesprächs ist leicht entgegengesetzt der Erwartung des Anfangs, wie im Protagoras sich Sokrates und Protagoras bezüglich der Frage der Lehrhaftigkeit der Tugend am Ende mit vertauschten Rollen gegenüber stehen. Und wenn nun, um das einzelne zu nennen, Schaarschmidt (S. 252) es verwunderlich findet, daß am Anfange des Gesprächs mit Kratylos gegen diesen, der sich mit den Resultaten des 1. Theils einverstanden erklärt, Sokrates seine Zweifel ausdrückt, so konnte dies doch darauf leiten, daß der Verfasser des Dialogs das bisher gewonnene noch nicht als befriedigend betrachte. Sokrates steht eben über beiden Gesprächsgenossen, deren Einseitigkeit sich mit einem theilweisen Ergebniß begnügen kann, während der Verfasser in Sokrates nach einem durch Zusammenfassen alles einzelnen erst zu gewinnenden Resultat trachtet. — Auch das darf nicht auffallen, was Schaarschmidt weiter hervorhebt, daß Sokrates (439 B) erkläre, es sei für ihn und Kratylos wohl zu hoch, einzusehen, wie man die Dinge erkennen möge, unmittelbar vor der letzten Einführung der Ideenlehre und kurz vor der Behauptung einer γνῶσις. Denn mit jenen Worten (439 B) wollte offenbar der Verfasser andeuten, daß die Ideenlehre hier noch nicht ausgeführt werde, sondern späterer Behandlung aufgespart sei, während nachher auch ohne nähere Darlegung des Wesens der Ideen leicht erkannt werden konnte, daß bei dem Principe eines beständigen Werdens und Vergehens wie überhaupt nichts fest stehe, so auch keine Erkenntniß, deren Objecte doch eine gewisse Ruhe und Faßbarkeit haben müßten. Dieß ist nur eine Andeutung, wie mit den Ideen zu verfahren sei zum Zweck des Erkennens, aber keine Ausführung. — Wenn das Princip der συνθήκης in der Sprache widerlegt (c. 2—10) und dann wieder anerkannt, die φύσει ὀρθότης anfangs bewiesen, zuletzt verworfen wird (Schaarschmidt 252), so haben wir darin eben nur wieder die von verschiedenen Seiten ihrem Gegenstand sich nähernde und ihn zu bewältigen suchende Weise, die von Platons Art in andern Dialogen nicht abweicht, aber wir vermögen darin nicht einen die Leser des Gesprächs „nasführenden“ Sokrates zu erkennen, wie auch nicht an der Stelle, wo die göttliche Sprachniedersetzung, nachdem sie als das allein übrig bleibende Auskunftsmittel anerkannt worden ist (425 E), gleich darauf wieder abgewiesen wird (426 A)“, worauf Schmidt (Pl. Krat. S. 64) erwidert, hierin liege kein Widerspruch, da oben gesagt ist, es sei



denn (εἰ μὴ ἄρα), daß man zu der Schaffung der ersten Namen durch die Götter wie zu einem Gott aus der Maschine seine Zuflucht nehme, womit eben eine solche Annahme als ungeeignet abgewiesen wird.

Sein Urtheil über die Person des **Kratylos** im Dialog faßt Schaarschmidt (S. 255) dahin zusammen, daß er „die Haltung dieser Figur unplatonisch“ nennt. Daß Kratylos als Herakleitos Anhänger eingeführt werde, stimme wohl mit der Notiz des Aristoteles (Metaph. A 6. p. 987. a. 32) über die Bekanntschaft Platons mit Kratylos und des Herakleitos Ansichten, aber der Kratylos in unserem Dialog vertrete das herakleitische Princip weiter nicht, ja er ertheile der das System seines Meisters verurtheilenden Kritik im letzten Kapitel eine unbegreifliche Zustimmung, indem er auch die Frage, ob man ein Schönes und Gutes an sich annehmen solle, mit ἔμοιγε δοκεῖ beantwortet.“ Kratylos hält seinen Standpunkt fest, wie wir am Ende des Dialogs sehen,“ der Aufstellung eines schönen an sich stimmt er dagegen ohne Bedenken zu, da des Herakleitos Satz von beständigem Flusse sich auf die sichtbare materielle Welt bezog, sofort aber erklärt wird, daß unter dem schönen nicht das empirische in seiner Einzelerscheinung gemeint sei, sondern das begriffliche. Daß bei dem steten Vergehen ein Benennen nicht möglich sei, gibt Kratylos zu, das stimmt ja damit, daß er selbst gesagt habe, man dürfe nicht mehr sprechen, sondern nur mit dem Finger deuten (Arist. Metaph. Γ. 5. 1010. a. 12); daß selbst ein Erkennen nicht mehr angehe bei dem steten Wechsel, hat er noch zugegeben, ohne sich damit selbst untreu zu werden, da es die Consequenz seiner Anschauung ist; das ist aber auch das letzte zustimmende Wort. Nachdem Sokrates gesagt, die Untersuchung darüber, ob die Ideenlehre richtig sei oder die Lehre der Anhänger des Herakleitos und vieler anderer, sei nicht leicht, d. h. solle jetzt nicht vorgenommen werden, erklärt Kratylos nur, er wolle Resultate seines Nachdenkens mittheilen, doch bisher sei das Ergebniß seiner Betrachtung, daß Herakleitos Ansicht ihm viel richtiger scheine. Eine Verurtheilung seines Meisters hat er damit so wenig zugegeben, als eben auch von dieser bis jetzt noch die Rede ist. Scheint sie im vorhergehenden enthalten, so wäre immerhin erst abzuwarten, bis sie Sokrates ausgesprochen. — Wenn es eben so wunderbar genannt wird, daß Kratylos der φύσει ὀρθότης zustimme, was nicht im Geiste des Herakleitismus sei, so könnte zunächst die Bemerkung richtig scheinen, daß eine Nachricht von einer Thesis über diese ὀρθότης, die Herakleitos aufgestellt habe, nicht vorhanden ist; bei Proclus ad Cratyl. ed. Boissonade ιζ. ist allerdings Herakleitos nicht genannt, dagegen ausdrücklich von Ammonius ad Aristot. de interpr. p. 24. 18 (angeführt von **Menstschilow** in Plat. dial. q. i. Cratyl. comment. Mosquae 1842, p. 8. a), durch den also Deuschles und Susemihls bezügliche Aufstellungen bestätigt würden. Jedenfalls aber, daß diese Ansicht mit der Grundanschauung des Herakleitos im Widerspruch stünde, vermag ich nicht zu sehen. Wenn wirklich Herakleitos das fließende und veränderliche der Rede erkannt und einen neuen Beleg seiner Weltanschauung darin gefunden (Schaarschmidt 254) so mußte er eben eine φύσει ὀρθότης annehmen, da die Sprache eben dann den Charakter der Natur überhaupt theilt. Eine Stelle bei Hippocr. de diaet. p. 640, ed Kühn. (Bernays Heraclit. p. 22 sq.) angeführt von **Preller** hist. phil. gr. et rom. n. 43 b.: τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν

οὐδέποτε κατὰ ταὐτὸν ἔχει, οὔτε τὰ ὀρθῶς οὔτε τὰ μὴ ὀρθῶς· ὁπόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει, καὶ τὰ ὀρθῶς καὶ τὰ μὴ ὀρθῶς, vorausgesetzt, daß sie richtig überliefert und bezogen ist, würde jedenfalls beweisen, daß einer θέσει ὀρθότης Herakleitos entschieden abgeneigt war. — Daß die Schilderung des Kratylos bei Aristot. Metaph. Γ. 5, wo er nur den Finger bewegt, eine komische Figur gebe, daß dagegen die Person unseres Dialogs nicht komisch gehalten sei, ist in unsern Augen nicht ein Zeugniß gegen die Echtheit des Dialogs, sondern im Gegentheil dafür. Ist Kratylos wirklich ein früherer Lehrer Platons gewesen, wie Aristoteles berichtet, so ehrt es Platon, ihn nicht als eine lächerliche Figur darzustellen; er hat es auch in unserm Dialog überhaupt nicht mit Bekämpfung falscher Richtungen, die in einer Person verkörpert entgegen treten wie im Euthydemos, zu thun, sondern mit zwei Ansichten, denen beiden eine gewisse Richtigkeit zukommt; der Dialog hat daher in dem zweiten Theil, im Gespräch mit Kratylos, eine ernste Haltung, welche die Achtung des Verfassers vor der Wichtigkeit der Frage beweist. Des Kratylos hartnäckiges Festhalten an seiner Ansicht ist genügend am Schlusse angedeutet, wie auch der Schilderung bei Aristoteles das entspricht, daß er mit seiner Zustimmung zu Herakleitos nicht recht heraus will, aber eine Verspottung seiner Person wäre wie unnöthig so undankbar und ein Beweis unedler Natur gewesen. Steinhart (Einleitung S. 550) findet auch die Schilderung so, daß ein derartiger Vorwurf auf den Verfasser nicht fallen kann.

In ähnlicher Weise können wir auch nicht einverstanden sein mit des gelehrten Bekämpfers Verwerfung der Zeichnung und Behandlung des Hermogenes. Es scheint ihm nicht zum edlen Wesen des greisen Philosophen zu stimmen und seinem Bewunderer Plato fern zu liegen, über einen armen Menschen so wiederholt Spässe zu machen, wie über Hermogenes im Dialog. Die erste (384 C) und letzte (429 C) der Stellen benützt nur den Namen Hermogenes zu einem Beweise, Stellen, welche einen ironischen Ton nicht haben, in der 2. scheint viel eher ein Spott auf die geldgierigen Sophisten zu liegen, die es einem unbemittelten nicht möglich machen ihre Weisheit zu erwerben. Wie sollte aber auch Sokrates dazu kommen, auch bei dem schwächsten Nachahmer, wie doch für den Fall einer Nachahmung der Verfasser des Dialogs sonst nicht erscheint, Sokrates, der selbst arme, einem seine Armuth vorzuwerfen? Hermogenes erscheint als eine ehrliche Natur, sonst wäre er auch Sokrates Freund nicht (Xen. Mem. II, 10, 3. IV, 8, 4), der schlimme Lebenserfahrungen gemacht nach 386 B. Daß er nur zeitweilig in Geldnoth war, will Schaarschmidt daraus vermuthen, daß er des reichen Hipponikos Sohn war. Aber warum heißt es dann in unserm Dialog 391 C: ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐγκρατὴς εἶ τῶν πατρῴων? Viel eher mag ihm Diodor auf Sokrates Rath aus aller Noth geholfen haben (Xen. Mem. II, 10, 6). Gewisses wissen wir freilich nicht, aber die Vermuthung Hermanns (Gesch. u. System der plat. Philos. S. 654), daß er als νόθος kein Vermögen gehabt, ist nicht unannehmbar. Sein Bild bei Xenophon (außer d. a. St. Sympos. IV, 47 ff.) entspricht nach der Seite geistiger Befähigung der Zeichnung unseres Dialogs, ein schlichter einfacher, nicht aber höher reichender Verstand, nur tritt in der Stelle im Gastmahl Xenophons noch seine Gottesfurcht hinzu, von welcher ein Nachahmer schwerlich Um-

4



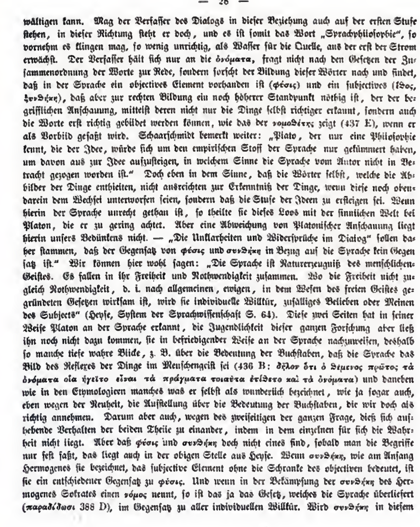
gang genommen hätte, während in unserm Dialoge, weil dazu kein Anlaß war, auch nichts davon zu finden ist. Dagegen dem Anflug von naiver Selbstironie 408 B entspricht bei Xenophon keine Andeutung.

Betrachten wir die drei Gestalten noch einmal, so werden wir kaum finden können, daß ihnen jede Individualität und bei ihrer Vorstellung jede mimische Kunst mangle (Schaarschmidt 251), nur werden wir mimisch reicheren Dialogen gegenüber hier mit Steinhart, der eine fein ausgeführte Zeichnung der Personen bietet (Einl. S. 547—550), die Charakteristik der beiden Theilnehmer am Gespräch leicht und skizzenhaft hingeworfen nennen dürfen, wie denn eben in der ganzen äußern Anlage das dramatische gegen das dialektische Element entschieden zurücktritt. Daraus aber einen Beweis gegen Platons Urheberschaft zu entnehmen, ist nur dem möglich, welcher nicht glauben kann oder will, daß Platon auch anders geschrieben, als eine kleine Anzahl von Dialogen zeigt, die als Muster aufgestellt werden. Schon Schleiermacher hat sich, zunächst bezüglich des Inhalts, gegen solche ungerechte Beschränkung des Schriftstellers ausgesprochen (Werke Platons I, 1 S. 38).

Außer den bisherigen Mängeln hat Schaarschmidt aber noch eine Anzahl einzelner Punkte hervorgehoben, welche die Autorschaft Plato abzusprechen geeignet sein sollen. Der Ausdruck ὀνομάτων ὀρθότης soll aus Euthyd. 277 E entnommen sein. Dort heißt es: πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ und es folgt eine synonymische Bemerkung. Wenn ja auf dieses Wort des Prodikos angespielt wäre, was die bald (384 B) folgende Erwähnung des Prodikos wahrscheinlich macht, so ergibt sich doch gleich in den ersten Worten des Dialogs, wie fernerhin, daß hier derselbe Ausdruck in ganz anderem Sinne gebraucht ist, ja gerade, wie oben schon bemerkt, eine polemische Beziehung auf Prodikos wie auf Protagoras enthält, welche über die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks nichts angeben in ihren doch sich so ankündigenden Vorträgen. — Im folgenden (S. 260) ist nun richtig bemerkt, daß es sich nicht um die Sprache überhaupt, sondern nur um einen Theil derselben und zwar den lexikalischen, die ὀνόματα, handle, welche von ῥήματα unterschieden würden, deren Zusammenfassung erst den λόγος gebe. Aber diese Unterscheidung, die auch Soph. 262 AB vorkommt, soll nun von Platon noch nicht gemacht werden. Die ὀνόματα und ῥήματα als Theile der Rede kommen im Platon nicht selten vor, z. B. ganz deutlich Symp. 221 E, aber auch 198 B, Rp. X, 601 A, Apol. 17 B, in einer Weise, daß man sieht, es werden darunter alle zur Rede gehörigen Worte befaßt, jedoch ohne die geringste Andeutung, daß sie im Sinne von Nomen und Verbum gebraucht würden. Im Sophisten scheint dies die Bedeutung zu sein, für unsern Dialog hat Benfey (S. 141, 142) nachgewiesen, daß hier ὀνόματα Benennungen, ῥήματα Aussagen, durch sich selbst verständliche, seien, aber die Bedeutung: Zeitwort ausgeschlossen sei; ὄνομα sei das Wort an sich, wie sogar Infinitive ὀνόματα genannt wären, ῥήματα die eine Aussage enthaltenden, welche mit jenen dann den λόγος bilden. Deuschle (die plat. Sprachphilos. S. 24) und Schömann (die Lehre von den Redetheilen nach den Alten S. 2) halten auf Platon bezüglich den Prädikatsbegriff von ῥήματα fest, aber

schließen ὄνομα zu eng in den Sinn von nomen substantivum ein *) — Die weitere Bemerkung Schaarschmidts, daß jene Fragestellung, ob φύσει oder συνθήκῃ ὀρθότης, von der Frage nach φύσει oder νόμῳ δίκαιον hergenommen sei, „welche in der sokratischen Periode so viel ventilirt wurde", wird nach ihrer einen Seite später als Argument gegen ihren Verfasser wiederkehren; wenn aber hinzugefügt wird, jene Begriffe hätten zwischen Philosophie und Sophistik einen Hauptstreitpunkt gebildet, insofern die erstere ein φύσει δίκαιον, letztere die Convenienz, das Recht des Stärkeren u. s. w. als Princip des Rechtes setzten, wie aus Rep., dem Gorgias u. s. w. hinlänglich erhelle, so ist diese Darstellung entschieden unrichtig; Kallikles erklärt im Gorgias 483 f. gerade das φύσει δίκαιον als das dem Stärkeren zukommende, νόμος sei Erfindung der Schwachen, Thrasymachos in Rp. I, 338 C τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον (vgl. d. and. St. bei Hermann Gesch. und Syst. d. plat. Ph. S. 300). „Diese Frage aber auf die Sprache, näher auf die ὀρθότης ὀνομάτων anwenden zu wollen, ist ein so gewaltiger Fehler, daß wir ihn Platon nicht zutrauen dürfen; denn die Worte der Sprache sind ein Gegebenes, Concretes, die Gerechtigkeit ein erst zu findendes, ideelles Princip." Erstlich ist gar nicht nöthig anzunehmen, daß der Verfasser des Kratylos erst von dem φύσει δίκαιον (besonders meint Schaarschmidt Gorg. 482 E ff.) ausgegangen sein müsse für seine Untersuchung der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων, denn Xen. Mem. III, 14, 2, wie die bezüglichen Vorträge der Sophisten zeigen, daß solche sprachliche Betrachtungen zur Zeit des Sokrates sehr üblich waren, der Gegensatz von νόμος und φύσις beherrschte aber jene ganze Zeit so sehr, daß wir ihn in großen Zügen durch die Tragödien des Aeschylos, der den νόμος, und des Sophokles, der die φύσις vertritt, hindurchgehen sehen. Die Begründung des Tadels ist uns aber fast unverständlich. Ist denn nicht die Sprache in gleicher Weise auch eine Offenbarung des menschlichen Geistes, wie alle Ordnungen und Einrichtungen des Lebens? Hat es vor Platon keine Gerechtigkeit gegeben? Mit den Philosophen beginnt die Erforschung der Gründe aller Dinge, der außermenschlichen Welt, wie der geistigen und sittlichen Welt des Menschen. Diese Welt ist aber schon lange vor diesen ihr nachspürenden Theorien vorhanden. Zu finden ist die Gerechtigkeit als Princip von dem Philosophen in seiner Theorie, die aber von der Wirklichkeit oder einem doch auch nicht ohne Einfluß dieser Wirklichkeit gewonnenen Begriff ausgehen muß. So gut nun die Entstehung des Gerechtigkeitsprincips als einer anfangs bewußtlos aus dem Innern des Menschen quellenden Grundbedingung seines Handelns zu verfolgen die Aufgabe philosophischer Forschung sein kann, so ist auch das gleiche Unternehmen der Sprache gegenüber möglich und würde nicht in das Gebiet der Grammatik gehören, welche die vorhandene Sprache nach Bau und Umfang zu betrachten hat, sondern der Philosophie, welche ihren Gegenstand nicht ohne Beachtung physiologischer, psychologischer und logischer Gesetze be-

*) Auch Max Müller (Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache übersetzt von Böttger 2. A. I. Lpz. 1866. S. 75. 82) ist hier bezüglich Platons nicht ganz genau. „Die Unterscheidung des Nomens und Verbums oder besser gesagt des Subjects und Prädicats war das Werk der Philosophen . . Plato war mit dem Nomen und Verbum als den zwei Hauptbestandtheilen der Rede bekannt."



wältigen kann. Mag der Verfasser des Dialogs in dieser Beziehung auch auf der ersten Stufe stehen, in dieser Richtung steht er doch, und es ist somit das Wort „Sprachphilosophie", so vornehm es klingen mag, so wenig unrichtig, als Wasser für die Quelle, aus der erst der Strom erwächst. Der Verfasser hält sich nur an die ὀνόματα, fragt nicht nach den Gesetzen der Zusammenordnung der Worte zur Rede, sondern forscht der Bildung dieser Wörter nach und findet, daß in der Sprache ein objectives Element vorhanden ist (φύσις) und ein subjectives (ἔθος, ξυνθήκη), daß aber zur rechten Bildung ein noch höherer Standpunkt nöthig ist, der der begrifflichen Anschauung, mittelst deren nicht nur die Dinge selbst richtiger erkannt, sondern auch die Worte erst richtig gebildet werden können, wie das der νομοθέτης zeigt (437 E), wenn er als Vorbild gefaßt wird. Schaarschmidt bemerkt weiter: „Plato, der nur eine Philosophie kennt, die der Idee, würde sich um den empirischen Stoff der Sprache nur gekümmert haben, um davon aus zur Idee aufzusteigen, in welchem Sinne die Sprache vom Autor nicht in Betracht gezogen worden ist." Doch eben in dem Sinne, daß die Wörter selbst, welche die Abbilder der Dinge enthielten, nicht ausreichten zur Erkenntniß der Dinge, wenn diese noch obendarein dem Wechsel unterworfen seien, sondern daß die Stufe der Ideen zu ersteigen sei. Wenn hierin der Sprache unrecht gethan ist, so theilte sie dieses Loos mit der sinnlichen Welt bei Platon, die er zu gering achtet. Aber eine Abweichung von Platonischer Anschauung liegt hierin unsers Bedünkens nicht. — „Die Unklarheiten und Widersprüche im Dialog" sollen daher stammen, daß der Gegensatz von φύσις und συνθήκη in Bezug auf die Sprache kein Gegensatz ist." Wir können hier wohl sagen: „Die Sprache ist Naturerzeugniß des menschlichen Geistes. Es fallen in ihr Freiheit und Nothwendigkeit zusammen. Wo die Freiheit nicht zugleich Nothwendigkeit, d. i. nach allgemeinen, ewigen, in dem Wesen des freien Geistes gegründeten Gesetzen wirksam ist, wird sie individuelle Willkür, zufälliges Belieben oder Meinen des Subjects" (Heyse, System der Sprachwissenschaft S. 64). Diese zwei Seiten hat in seiner Weise Platon an der Sprache erkannt, die Jugendlichkeit dieser ganzen Forschung aber ließ ihn noch nicht dazu kommen, sie in befriedigender Weise an der Sprache nachzuweisen, deshalb so manche tiefe wahre Blicke, z. B. über die Bedeutung der Buchstaben, daß die Sprache das Bild des Reflexes der Dinge im Menschengeist sei (436 B: δῆλον ὅτι ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα οἷα ἡγεῖτο εἶναι τὰ πράγματα τοιαῦτα ἐτίθετο καὶ τὰ ὀνόματα) und daneben wie in den Etymologieen manches was er selbst als wunderlich bezeichnet, wie ja sogar auch, eben wegen der Neuheit, die Aufstellung über die Bedeutung der Buchstaben, die wir doch als richtig annehmen. Darum aber auch, wegen des zweiseitigen der ganzen Frage, dieß sich aufhebende Verhalten der beiden Theile zu einander, indem in dem einzelnen für sich die Wahrheit nicht liegt. Aber daß φύσις und συνθήκη doch nicht eines sind, sobald man die Begriffe nur fest faßt, das liegt auch in der obigen Stelle aus Heyse. Wenn συνθήκη, wie am Anfang Hermogenes sie bezeichnet, das subjective Element ohne die Schranke des objectiven bedeutet, ist sie ein entschiedener Gegensatz zu φύσις. Und wenn in der Bekämpfung der συνθήκη des Hermogenes Sokrates einen νόμος nennt, so ist das ja das Gesetz, welches die Sprache überliefert (παραδίδωσι 388 D), im Gegensatz zu aller individuellen Willkür. Wird συνθήκη in diesem

letztern Sinne genommen, und das geschieht doch in der Erklärung des Hermogenes (384 D, 385 D), so hat sie Sokrates widerlegt durch den Hinweis auf die Analogie des Sprechens mit Handlungen, die nicht nach Belieben, sondern nach ihrer natürlichen Art gethan sein wollen. Dem Kratylos gegenübee will dann Sokrates auf die Möglichkeit schlechter Speachbildung hinweisen, was freilich Kratylos nicht zugibt, aber Sokrates ist doch gerechtfertigt durch die Thatsache, daß wirklich nicht alle Sprachen gleich gut, ihrem Begriffe gleich entsprechend sind, wie das jetzt bei der großen Uebersicht über einzelne Sprachen leicht zu erweisen ist. Die gegenseitigen Widersprüche der zwei Theile erklären sich eben, wie oben schon gesagt, daraus, daß die Hauptsätze derselben, einseitig gefaßt, unrichtig sind und einer gegenseitigen Ergänzung bedürfen. Wenn zu diesen Widersprüchen auch die Inconsequenz der Ironie des Sokrates gehören soll, der in der Unterredung mit Kratylos auf den ersten Theil sich zurückberufe, ohne dabei an Scherz zu denken, und dann wieder die Ergebnisse der dialektischen oder so sein sollenden Gesprächstheile anzweifle (Schaarschmidt S. 251, 252), so ist eben das Unrichtige des einseitigen Standpunktes und die Nothwendigkeit einer die Gegensätze zusammenfassenden höheren Anschauung der Grund dieser Erscheinung, die nach andern Dialogen nicht unsokeatisch ist. Daß aber in den wegen ihres neuen und auffallenden Charakters lächerlich genannten und ironisch behandelten Etymologieen und Buchstabenerklärungen des ersten Gesprächs doch auch nach des Verfassers Meinung etwas wahres enthalten sei, das beweist eben die ernsthafte Wiederaufnahme sowohl der Buchstabenerklärung als der Etymologieen im zweiten Gespräche.

Dieses Schwanken soll sich nun auch in secundären Fragen zeigen, z. B. heiße es (Cap. 8), die Sprache lehre uns die Dinge kennen und unterscheiden, dies werde im zweiten Theil wieder aufgenommen (c. 42 in.), aber durch die Bemerkung, die Erkenntniß der Dinge durch die Dinge sei viel besser als die durch die Sprache, bis auf nichts eingeschränkt. Auch hier ist ein früheres Moment später in eine höhere Auffassung aufgenommen, ohne daß es auf der untern Stufe seine relative Gültigkeit einbüßte. Zum Lehren und Scheiden ist die Sprache feeilich dienlich, aber sichre Erkenntniß gewährt das Ausgehen von Ideen, welche den Dingen in ihrem Flusse gegenüber den nöthigen festen Halt gewähren. Hier erhebt sich aber ein Haupteinwand des gelehrten Kritikers (S. 262). Der Verfasser des Dialogs scheine sich zwar auf Platos ontologischem Standpunkt zu befinden, indem er die Ideenlehre gebrauche (389 B 439 C E), aber näher zugesehen sei dieß keineswegs der Fall. Denn die Ideenlehre hindere den Verfasser nicht dem landläufigen Realismus zu huldigen; τὰ ὄντα gleichbedeutend mit τὰ πράγματα diene durch den ganzen Dialog zur Bezeichnung der materiellen Dinge! In diesem Sinne aber, alles was ist, gebeaucht τὰ ὄντα Platon z. B. im Phädon, den Schaarschmidt (263) eines der reifsten Produkte der platonischen Muse nennt. Phd. 79 A: Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές; dem ersteren gehört dann der Leib, dem letzteren Reich die Seele an. Diese ὄντα habe er, sagt Sokrates, lange betrachtet, aber zuletzt, nachdem er es müde geworden, aus Furcht voe einer Blendung, wie beim Sehen in die Sonne, von der Erfassung mit den Augen und jeglichem Sinne sich zu den λόγοι geflüchtet, um in diesen zu sehen die Wahrheit des Seienden 99 D E. Diese λόγοι sind nun, wie

das folgende deutlich zeigt, die Begriffe, nicht aber die Worte wie Schaarschmidt S. 263 sagt, der daraus, daß das Denken Platos die ideelle Welt, nicht die materielle zum Inhalt habe und auf die Idee gehe, während der Kratylosautor auf die concrete Erscheinung der Sprache sein Augenmerk richte, ableitet, daß der Kratylos eben nicht von Platon verfaßt sei. Für Plato gelte in Bezug auf die Sprache die Frage: Ist die Idee mehr in der Sprache oder mehr in der materiellen Wirklichkeit ausgedrückt? Die Antwort gebe Phaedo, wo Sokrates aus der Sinnlichkeit zu den Worten oder Begriffen flüchte, da er in ihnen mehr des Seienden finde als in den äußeren Thatsachen. Aber die Stelle Phäd. 100 A sagt dies nicht. Sie heißt: οὐ γὰρ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. Hier heißt λόγος nicht das Wort, es ist nicht = ὄνομα, sondern Begriff, was freilich Schaarschmidt auch und zwar richtig nennt, aber mit Wort identificirt. In einer Stelle des Timaios (37 B) ist λόγος sogar genannt φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, also, wie ganz richtig Stallbaum zur Stelle sagt, das stille in der Seele gesammelte Denken. In gleicher Weise ist im Phaidon σκέψις ἐν λόγοις das denkende Beschauen mit Hilfe der Begriffe, dessen Gegenstand die ganze mit den Sinnen faßbare Welt τὰ ὄντα ist. Dazu gehört nun aber auch die Sprache in ihrer concreten Erscheinung, da sie sinnlich vernommen wird, und von ihr, d. h. den ὀνόματα, sagt ganz übereinstimmend mit der Phädostelle unser Dialog, sie seien nicht genügend zur wahrhaften Erkenntniß zu führen, und zwar sagt er: τὰ ὄντα müsse man vielmehr αὐτὰ ἐξ αὐτῶν lernen und erforschen ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων. Wie er dieses αὐτὰ ἐξ αὐτῶν verstehe, nicht etwa im Sinne eines „peripatetischen Realismus" (Schaarschmidt S. 274), das zeigt doch unzweideutig die Stelle 439 D: αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστι καλὸν ἤ τι τῶν τοιούτων καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν· ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν; die Dinge der Welt, τὰ ὄντα, sollen aus sich selbst erkannt werden, nicht aus den Namen, aber diese Dinge nicht in der verwirrenden Masse ihrer empirischen Erscheinung, sondern durch den ihnen anhaftenden Begriff, alles einzelnschöne durch den Begriff des schönen u. s. w. Haben wir denn hier nicht auf und eben dieselbe Betrachtung, wie Phädon 100 A. Der Verfasser der Kritik versteht aber auch weiterhin beständig λόγος im Sinne von Sprache, und zwar dicht neben den Worten (264), in welchen er Tim. 47 C anführt, wo der λόγος als eine uns verliehene göttliche Gabe erscheine, um damit zur Ideenwelt, zur Anschauung des Göttlichen zu gelangen, und es als Platos Sinn treffend billigt, daß λόγος der subjective Ausdruck des objectiven εἶδος, die Repräsentation der Idee im Bewußtsein genannt worden sei. „Gegenüber diesem idealen Standpunkt der Sprachauffassung bei Plato erscheint unser Verfasser des Kratylos von der Kritik über die Sprache wie angekränkelt, der süße Glaube an ihre Gültigkeit als Erkenntnißmittel ist für ihn dahin." Wäre Tim. 47 C λόγος wirklich im Sinne von Sprache gefaßt, so wäre durch das Vermögen der Sprache schon der Mensch fähig, das Göttliche zu schauen und damit die Wahrheit zu erkennen. Gegen eine solche ὀρθότης hat sich freilich unser Kratylosverfasser ausgesprochen, aber ich denke nicht im Widerspruch mit Platon. Die Sprache, wie wir sie im Gebrauch haben, ist ihm ein Abbild der Dinge und zwar nicht einmal ein Abbild an sich, ein reines Spiegelbild der Dinge, sondern

wie nach 436 B ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα οἷα ἡγεῖτο εἶναι τὰ πράγματα τοιαῦτα ἐτίθετο καὶ τὰ ὀνόματα doch ganz entschieden feststeht, als Widerschein des Eindrucks, den die Welt auf den Sprachschöpfer machte. Diese Wörter, welche allein für sich noch nicht die Sprache sind, können eben wegen dieses indirect abbildlichen Charakters keinen Erkenntnißgrund der Dinge abgeben. Daß aber neben dieser Unzulänglichkeit auch gegen die Richtigkeit der Sprachbildung etwas gesagt sei, wie auch Schaarschmidt (S. 247) im letzten Kapitel findet, und daß nur von der Ideenlehre aus eine richtige Sprache möglich sei (Benfey S. 36), dies konnte man in der Stelle angedeutet finden, wo gesagt ist, daß die Wortbildner beim Namengeben auf die Dinge, d. h. auf die Urbilder derselben gesehen haben (437 E ff.). Benfey findet (S. 100) ferner eine Andeutung von Idealsprache in 425 B, wo die Erfüllung der Forderung an die Sprache, das Wesen der Dinge durch die Sprache kund zu thun, der die jetzige nicht genüge, von der Philosophie der Zukunft erwartet werde. Es kann hier allerdings die Geringachtung der Sprache angedeutet sein, die am Ende 440 C sich in der Mahnung ausspricht, man solle sich den ὀνόματα überhaupt nicht überlassen, d. h. es ist keine Sprache im Stande die Kenntniß zu geben, welche der λόγος, das verständige Denken, auf das Bleibende, die Idee gerichtet, gewährt. — Benfeys Idealkünstler möge weiter auch Gelegenheit zu einer Erwiderung gegen Schaarschmidt geben. Dieser bemerkt (Rh. M. XX, 333), die Stelle des Kratylos, wo von der Idee des Werkzeugs die Rede ist (389) sei eine Nachahmung von Rp. X, 596 A ff., wo aber ein idealer Künstler hypothetisch angenommen, aber nicht gesagt werde, daß ein irdischer Künstler in seinem Thun die Idee ausdrücke." Wir wissen freilich, daß nach Platons Ansicht von der Kunst die Künstler nur Nachahmer von Nachahmungen sind, nämlich der sichtbaren Dinge, welche wieder erst Abbilder der Ideen sind. Aber der ὀνοματοθέτης ist ja auch, wie der ganze Dialog zeigt, nicht ein einzelner Mensch, sondern er hat einen gewissen mythischen Charakter, dessen Kern die Gesammtheit des sprachschaffenden Volkes ist.

In der weiteren Folge der Kritik, wo von der Nachahmung des Theaitetos durch den Dialog Kratylos gehandelt wird, heißt es (S. 265), die Nachahmung lasse doch wieder den Abstand zwischen Plato und dem Kratylusautor erkennen. Die Antisthenische These werde im Theätet besprochen, wornach das Wissen „die richtige Worterklärung" sei. Ueberweg übersetzt die Worte ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου in seiner Geschichte der Philosophie I, S. 96 besser so: „Wissen ist die mit Erklärung, begriffsmäßiger Rechenschaft, verbundene richtige Meinung." Λόγος ist eben nicht schlechthin = Wort, sondern wenn es im Sinne der Aeußerung des Innern gebraucht wird, stets die vernunftgemäße, begriffmäßige Rede. Die nun aber an den Satz des Antisthenes sich anknüpfende Erörterung im Theaitetos, welche von der Erkennbarkeit der Silben nach Antisthenes Annahme ausgehe und nachweise, daß Erkennbarkeit der Silben auch Erkennbarkeit der einzelnen Elemente zur Folge habe, diese sei von unserem Kratylusautor für wirkliche Meinung Platos gehalten und darnach von ihm auch von den Worten als Sacherklärungen auf die einfachen Elemente derselben, die Buchstaben, zurückgegangen, um den Parallelismus der Sprache mit der Wirklichkeit, die ὀρθότης, nachzuweisen." Im Theaitetos wird das Zurückgehen auf die Elemente nicht blos des antisthenischen Satzes wegen angenommen,

sondern an sich für recht und für eine Weise erklärt, welche für jegliche Erkenntniß besser tauge als die durch die Silbe, durch das Zusammengesetzte; wenn dieses erkennbar sei, so jedenfalls die Elemente desselben (206 B). Ferner ist der Satz τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἑκάστου λόγον εἶναι (207 C) von Sokrates und Theaitetos als richtig angenommen. In Bezug auf die Sprache selbst wäre hier eine Nachahmung Platons nicht mit der Gefahr eines Mißverständnisses verbunden und unser Dialog hat, selbst eine Nachahmung angenommen, keines solchen sich schuldig gemacht. Aber im Theätet handelt sichs eben nicht mehr blos um die Sprache, sondern um das Wissen, welches mit Hülfe des λόγος in keiner der drei dort aufgeführten Fassungsweisen erreicht werden kann. Womit aber, sagt der Theätet mit seinem negativen Schlusse nicht. Daß aber eben die Sprache nicht Quelle und Mittel der Erkenntniß sei, hat ja unser Dialog am Ende auch ausgesprochen und stünde demnach nicht im Widerspruch mit dem Theätet. Auch verdient unser Dialog nicht Tadel, wenn er von den ὀνόματα handeln will, nicht vom λόγος, da es ihm ja nicht darauf ankam, die Sprache nach ihrer syntaktischen Seite zu untersuchen, sondern nur in Bezug auf die Wortbildung; der Theätet schließt sich dann daran. — Auch die andern Anführungen vermögen uns nicht zu überzeugen, daß im Kratylos eine beabsichtigte, aber verfehlte Nachahmung des Theätet vorliege, z. B. im Schlusse, der scheinbar negativ im Theätet doch Fingerzeige genug auf die Ideenlehre enthalte, während der Kratylosverfasser, der auch zu einem negativen Schlusse sich berechtigt glaube, nachdem er die Erkenntniß durch die Worte abgewehrt, auf die Erkenntniß der Dinge durch sich selbst, also auf das sinnlich-erfahrungsmäßige hinweise; während also Plato im Theätet von αἴσθησις durch δόξα zum λόγος aufsteige, im rechten λόγος die ἐπιστήμη andeutend, sinke der Kratylusautor vom λόγος zur αἴσθησις als Erkenntnißprincip zurück." Es ist oben schon gezeigt, welche Verkennung des Kratylos in diesen Worten liegt und wie dagegen bei richtiger Betrachtung Widerspruch zwischen Kratylos und sonstiger Anschauung Platons nicht besteht. — Auch die weiter angeführten angeblichen Nachahmungen haben kein größeres Gewicht, wie σῶμα σῆμα, das aus Gorg. 493 A entnommen sei, wo Sokrates „mit deutlicher Ironie die Reden eines Weisen d. h. Sophisten anführe", wofür auf Bonitz (Platon. Studien I, 17. Anm.) verwiesen wird, welcher aber von Ironie nichts sagt, sondern nur, „daß Sokrates nach seiner eigenen Erklärung diesen allegorischen Bildern keine Beweiskraft zuschreibt." Warum die σοφοί hier Sophisten sein müssen, ist auch durchaus nicht zu ersehen. — Weiter soll σοφιστής vom Hades gebraucht (403 E) eine Nachahmung von Sympos. 203 D sein, wo Eros diesen Titel habe. Aber dieses Wort hat Platon auch Rp. X, 596 D von Zeus. Dann soll ἐπιτροπεύει τὰ πάντα von der Sonne gesagt (412 D 413 B) aus dem Theätet sein, wo es (153 A) vom Feuer gebraucht ist; ebenso ψοφεῖν 430 A aus Theät. 263 B, während es nach den Lexicis sehr häufig gebraucht wurde, ψόφος zuerst Hymn. Mercur. 285, und bei Aristot. de anim. II, 8 in langer Besprechung vorkommt; χαλκεῖον ebendaselbst aus Protag. 329 A, wo es „unendlich passender" gebraucht sei und am Ende auch Ἑστία am Anfang der Götteretymologieen aus Euthyphr. 3 A: ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι, woher auch (4 B) πόρρω σοφίας ἐλαύνειν im Kratyl. 410 E, übrigens beides nach Gorg. 436 A πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνειν, was dort sehr passend ist, weil Gorgias

ein echtplatonischer Dialog ist, im Kratylos aber und Euthyphron unpassend, weil diese unecht; und zuletzt muß auch das χαλεπὰ τὰ καλά (384 B) aus Rp. IV. p. 435 C, VI. p. 497 D entlehnt sein, obwohl es in unserm Dialog παλαιὰ παροιμία genannt und nach dem Schol. bei Heindorf z. St. von Didymos, dann von Hesychios s. v. χαλεπά und den Paroemiographen auf Solon zurückgeführt wird. — Die einzelnen sprachlichen Ausstellungen (Rh. M. XX, 335) erscheinen uns um nichts mehr gewichtig; denn wem fiele πρὸς ὀρθότητα 391 D auf, der Wendungen wie πρὸς βίαν kennt; oder wer nähme Anstoß an συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν 384 A, das ganz wörtlich das lat. conjicere ist; oder wem erschiene ὄνομα als φωνῆς μόριον 383 A unrichtig, der nur freilich nicht φωνὴ blos in der Bedeutung Stimme, sondern auch Sprache kennt, und zwar, wie oben besprochen, nach 423 B von seiner subjectiven Seite als die von einzelnen gesprochene. Wenn dann von den zwei angeführten Stellen, welche aus vielen gewählt sind, um die auffallende Trivialität ja Albernheit einzelner Wendungen und Gedanken zu zeigen, von der 433 D (τοῦτο πάνυ ἁπλοῦν εἶναι δοκεῖ, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα) behauptet wird, daß dieser handgreifliche Irrthum von Sokrates nicht zurückgewiesen, sondern angenommen und erläutert werde, so ist das theilweise gar nicht richtig, da in der folgenden Erläuterung seine Unrichtigkeit nachgewiesen wird.

Dieser ganze Theil der einzelnen Einwendungen, welche oft sehr kleinlich erscheinen, macht einen wenig günstigen Eindruck und die Anwendung solcher Stützen stellt das Selbstvertrauen in die Sicherheit der Sache in ein sehr verdächtiges Licht. Zugleich aber läßt es den Verfasser des Dialogs in einer Weise befangen, arm an eignen Gedanken und Ausdrücken und abhängig erscheinen, die zu dem Bilde, das der unbefangene Leser sich von ihm machen muß, wenig stimmt. Uns haben alle Einwände nicht zu überzeugen vermocht, daß der Dialog einen dem platonischen fremden Charakter trage.

IV.

Im Folgenden soll zu zeigen versucht werden, daß kein anderer neben Platon als Verfasser wahrscheinlich gemacht werden kann. Doch zuvor mögen noch zwei Punkte berührt werden.

Zu den Eigenthümlichkeiten der Form platonischer Philosophie gehören jene viel bewunderten und so oft nur als Zierwerk betrachteten Mythen, deren Bedeutung für die Philosophie Platons Deuschle in der plat. Sprachwissenschaft (Marburg 1852) S. 38 ff. und in der Schrift: Die platonischen Mythen, insbesondere der Mythus im plat. Phädrus (Hanau 1854) eingehend behandelt hat. Nach ihm sind die Mythen Platos eine nothwendige Form das Werden darzustellen, dem seine ontische Philosophie nicht gerecht werden konnte, und zwar finden sich die Mythen im eigentlichen Sinne da, wo die Entstehung die Grenzen menschlicher Thätigkeit überspringt und zu einem ewig immanenten Sein aus subjectivem Interesse der Entstehungsgrund hinzu gedacht wird. Davon aber seien unterschieden die Hypostasieen, welche dann zur Anwendung kämen, wenn die Entstehung in den Bereich menschlicher Thätigkeit hineinfällt, oder als transcendente Persönlichkeit, wo vernünftig zweckmäßige Anordnungen in Betracht kommen. Eine solche Hypostasie haben wir nach Deuschle nun im ὀνοματοθέτης des Kratylos,

der Platon nöthig war, da es sein Zweck nicht gewesen, die Sprache in ihrem Werden zu erklären, sondern nur nach ihrem Seinsgehalt. Da die Sprache eine ganz auf menschlichem Gebiete sich bewegende Thätigkeit ist, so genügte es ihre Entstehung einer Persönlichkeit zuzuweisen, und so ist der Sprachbildner die Voraussetzung, um welche sich die sprachphilosophischen Einzelbetrachtungen im Kratylos gruppiren (Deuschle pl. Spr. 45). Daß der ὀνοματοθέτης einen mythischen Charakter trage, bei welchem die Persönlichkeit oft ziemlich verwischt erscheint, geht aus dem Wechsel der Ausdrücke hervor. Der Singularis steht 389 A, 401 B, 402 B, 424 A, 436 BC, und zwar νομοθέτης, ὀνοματουργός, ὁ ὀνομάσας, ὁ τιθέμενος, ὀνομαστικός, ὁ θέμενος; dagegen eine Mehrzahl 425 A, 429 A, 431 D, 437 E, 439 C: οἱ παλαιοί, νομοθέται, ὁ μὲν δημιουργὸς ὀνομάτων, ὁ δέ, οἱ τιθέμενοι, θέμενοι, οἱ πρῶτοι νομοθέται, auffallend auch einmal das Neutrum τὸ τὰ ὀνόματα τιθέμενον 416 C. Hierin aber die Absicht zu entdecken, das Ansehen des Onomatotheten zu entkräften, eine ironische Behandlung zu sehen, die im Wechsel der Namen und in dem nicht ehrenvollen Titel ὀνομαστικός liege, und daraus zu schließen, der Wortbildner habe für Platon den Werth eines leicht verschiebbaren Phantoms gehabt und durch die Pluralform solle die Auflösung dieser Voraussetzung (des Wortbildners) angedeutet werden (Deuschle pl. Spr. 48), das alles vermögen wir nicht, sondern es scheint uns nach alle dem vielmehr trotz Deuschles Widerspruch, der seinerseits den Wortbildner ein Mittelglied zwischen Dialektik und Sprache nennt, und meint, er werde verwischt durch den Widerstreit der verschiedenen Standpunkte (S. 50), die Ansicht Steinharts (Einl. S. 557) die richtige, daß die Gesammtheit des Volkes in seiner sprachbildenden Thätigkeit damit bezeichnet werde. Wenn damit die Frage nach der Sprachbildung auch nicht gelöst ist (Deuschle S. 51), die wir bei Platon freilich überhaupt nicht gelöst finden *), so sind doch mit dieser Ansicht die verschiedenen Bezeichnungen und Seiten des Sprachbildners am besten zu vereinigen.

Der zweite Punkt, der noch besprochen werden sollte, sind die positiven, auch von der Gegenwart anzuerkennenden Ergebnisse in Bezug auf die Sprache, welche aus dem Dialog zu entnehmen sind und am besten beweisen, daß das von Schaarschmidt vermißte Resultat doch vorhanden ist. Dazu rechnet Benfey (S. 92 ff.) den Gedanken, daß ein Wort am richtigsten sein würde, wenn es seine etymologischen Elemente vollständig enthielte; die Erkenntniß, daß die Urformen im Laufe der Zeit umgewandelt seien durch das Streben, das Wort mundgerechter und wohllautender zu machen; die Berücksichtigung von Dialektformen und Annahme eingedrungener Fremdwörter; die Bemerkung gegen die onomatopoetische Entstehung der Wörter; besonders die Eintheilung in ableitbare und unableitbare; die Hypothese, daß die Dinge sich kund geben durch sich selbst mit Hülfe des begrifflichen Werthes der Laute. Dann aus der

*) Deuschle hebt selbst (S. 56) die dem Alterthume hiezu fehlenden Bedingungen hervor: 1) richtige Erkenntniß von der Menschheit als Ganzem und ihrer Gliederung in Nationen; 2) tiefere Erfassung der psychologischen Entwickelungsgesetze; 3) der Begriff organisch; 4) Erkenntniß des Zusammenhangs verschiedener Sprachen oder historische Entwicklung eines Sprachstammes.

Uebersicht am Schlusse (S. 135 ff.) heben wir noch heraus: Richtigkeit der wirklichen Sprache, insofern der Hörer die Worte im Sinne des Sprechenden auffaßt, begründet darin, daß die Wörter, mit Ausnahme der Eigennamen und vielleicht einiger Begriffswörter wie Zahlbenennungen, nicht willkürlich gebildet sind im Allgemeinen, sondern in einem natürlichen Verhältniß zu dem Gegenstand stehen, welchen sie bezeichnen. Dieß naturgemäße Verhältniß beruht auf der Vorstellung der Menschen von den benannten Dingen, welche richtig, aber freilich auch oft falsch sein kann. Die Wörter, im Laufe der Sprachgeschichte mannigfach umgewandelt, sind doch in ihrer ursprünglichen Bedeutung geschützt durch das geltend gewordene Uebereinkommen, welches wenigstens das dunkle Gefühl seiner Begründung in der Sache hat.

Hierin ist wenigstens eine Zahl von Gedanken über das Wesen der Sprache enthalten, welche beweisen, daß der Verfasser des Dialogs über seinen Gegenstand gedacht hat und zu diesem Denken mit entschiedenem Forschersinn ausgestattet war. Wäre dieser Verfasser ein anderer als Platon, so hätten wir hier „einen Meister platonischer Kunst und Lehre, wie ihn die Geschichte nirgends nennt" (Steinhart Rede bei der 25. Vs. der Philol. Verhdlg. Lpz. 1868, S 63). Aber wir werden sehen, daß für keinen andern eine Wahrscheinlichkeit aufzubringen ist. Das Verzeichniß des Aristophanes gibt uns in einem äußeren Belege die letzte Grenze für die Entstehung des Dialogs. Nähmen wir nun mit Schaarschmidt an, die Geburtszeit desselben sei jene Periode, wo die Bücherliebhaberei in Alexandria und Pergamus der Fälschung breite Wege bot (3. Jh.), so fiele also das Werk nach Aristoteles und wäre wohl schwerlich ohne Spur des Einflusses aristotelischer Philosophie in zustimmender oder polemischer Weise zu denken. Aber Schaarschmidt erklärt selbst (Rh. M. XX, 354), Beziehungen auf Aristoteles ließen sich im Kratylos viel geringere entdecken als im Sophisten, er glaubt aber solche gefunden zu haben in ἀπόφασις 420 D, einem unplatonischen Ausdruck, der auch im Sophisten vorkomme, συλλογισμός 412 A, welcher im Theätet (186 D) noch nicht die spezifisch aristotelische Bedeutung habe, die ihm Kratylos zu geben scheine, und auf die aristotelische Kategorieenlehre im Ausdrucke πρός ἡμᾶς 387 D, der an πρός τι erinnere, in πόσον 432 A, von welchem ein Uebergang zu ποιόν gemacht sei. Gegen diese letzteren Bemerkungen weist Steinhart (Verh der 25. Vs. der Ph. S. 62) auf ποιότης, das sehr häufig bei Aristoteles, doch zuerst Theätet 182 A vorkomme, wie ἑνάς im Philebos (den freilich Schaarschmidt auch verwirft), und ist der gewiß richtigen Ansicht, daß Aristotelisches in Platonischen Dialogen sich doch genügend erkläre durch die Aufnahme platonischer Gedanken durch Aristoteles „Oder wo bliebe da wohl der Theätet, dem doch verschiedene der wichtigsten logischen und psychologischen Sätze des Aristoteles, ja selbst die Elemente der Kategorieen angehören?" So ließe sich wohl auch ἀπόφασις erklären, συλλογισμός aber bedeutet doch sicherlich auch a. a. St. nichts anderes als Zusammenfassen im Denken, wie eben συλλόγισαι Gorg. 498 E. Doch „mehr Gewicht" legt Schaarschmidt auf 436 D, wo „das Prinzip der demonstrativen Methode nach Aristoteles in sehr prägnanter Weise geltend gemacht wird, wie zugleich auch das unplatonische dabei stark in die Augen fällt." Vielleicht hat der Kritiker eine Stelle wie Metaph. M. 3, 1078 a, 17 in Gedanken und welche außer dieser noch anführt Brandis Handb. der Gesch. der gr. röm.

Philos. II, 2, 1, S. 138, wo davon die Rede ist, daß falsche Zeichnungen die Sätze der Mathematiker nicht unrichtig machten, da die Darstellung nicht zu den Vordersätzen ihrer Schlüsse gehöre, worin insoferne ein ähnlicher Gedanke wie an der Kratylosstelle liegen würde, als nach dem falschen Anfange, wenn etwa im Sande eine Linie angenommen werde einen Fuß lang, die es doch nicht ist, alles darauf fußende gleichfalls der Wirklichkeit nicht entspreche. Wie aber einmal zu dem Gedanken unsrer Stelle erst das Vorbild des Aristoteles nöthig gewesen, wiefern andererseits unplatonisches darin enthalten sein soll, während der Gebrauch geometrischer Beispiele ihm doch so geläufig ist, gestehe ich nicht einzusehen. — Wenn nun im einzelnen die Beziehung auf Aristoteles so unsicher ist, so ist doch sicher in der Hauptfrage auf Aristoteles keine Rücksicht genommen, dessen Urtheil über die Sprache (de intpr. c. 1. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. c. 2. ὄνομα μὲν ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον) in ganz anderer Weise von dem Verfasser des Kratylos, wenn dieser nach Aristoteles geschrieben, polemisch behandelt wäre, als wir es nun finden; viel eher wäre von Aristoteles eine Beziehung auf unsern Dialog daraus zu entnehmen. Dagegen (bemerkt richtig Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft bei d. Gr. u. Röm., Berlin 1863, S. 81) „war nach dem Organon des Aristoteles ein solches Suchen nach Methode des Denkens (wie zu Platons Zeit) nicht mehr nöthig und der Gedanke, in der Etymologie consequent die Wahrheit finden zu wollen, unmöglich." Wir sind also der Meinung, daß der Dialog nach Aristoteles ein Anachronismus wäre, den anzunehmen uns nichts, jedenfalls nicht der Gang der griechischen Philosophie ermächtigt. Zu Aristoteles Lebzeiten aber müssen wir uns doch die Akademie so eifersüchtig auf den Schriftenschatz ihres Stifters denken, daß eine Fälschung damals zu dem Unglaublichen gehört, wozu noch die Unfähigkeit der Akademiker selbst kommt (wie auch Steinhart (Verh. d. Phil. Vs. S. 63) bemerkt).

So bleibt denn kein anderer Verfasser als Platon, in dessen früherer Lebenszeit aber auch gerade das Interesse für Fragen, wie sie unser Dialog behandelt, in Athen besonders lebendig war (Xen. Mem. III, 14, 2; Benfey S. 92; Steinthal S. 75) und dazu die Begriffe φύσις und νόμος schon seit lange die Herzen und Geister beschäftigten.

Wenn wir nun zuletzt noch nach der ungefähren Zeit der Abfassung des Dialogs und seiner Stellung in der Reihe platonischer Schriften fragen, so berühren wir damit ein Gebiet, auf welchem sich gar mancherlei widerstreitende Ansichten bewegen, die eine Entscheidung sehr schwer machen. Könnte man sich Hermanns Ansicht, der Stallbaum, Steinhart, Susemihl zugethan sind, von einem „philosophischen Lernecurse" (Susemihl d. Gen. Entw. d. plat. Ph. II, 2, S. VII) Platons unbedingt hingeben, so wäre für die Folge der Schriften eine ziemlich sichere Basis gewonnen, ein Dialog, welcher einen unentwickelteren Standpunkt, besonders in Betreff des Kerns platonischer Philosophie, der Ideenlehre, zeigte, würde eben andern zeitlich voranzustellen sein, in welchen sich eine weiter vorgeschrittene Entwicklung in dieser Beziehung darstellte. Aber auch wenn wir der Schleiermacherschen Ansicht folgend einen pädagogisch-methodologischen „Lehrcursus" in der Folge platonischer Schriften erkennen wollen, haben wir für

die Reihenfolge ein Kriterium doch auch hier in dem Ideengehalte der Schriften, indem Platon in keiner folgenden etwas voraussetzen dürfte, was nicht in einer vorhergehenden erörtert wäre. Ohne an diesem Orte auf Entscheidung in dieser Streitfrage uns einzulassen, sehen wir vielmehr in unserm Dialog selbst nach Spuren einer Anknüpfung oder wenigstens Andeutung einer näheren Beziehung zu andern Dialogen. Da treten nun zwei sogleich in den Gesichtskreis, der Euthydemos und der Theaitetos, welche ganz den Eindruck machen, als sei der erstere bestimmt als Vorläufer unseres Dialogs zu gelten, der andere ihm nachzufolgen. Die Erwähnung des Euthydemos in unserm Dialog (386 D) klingt ganz wie eine Zurückweisung auf eine frühere Stelle, und ebenso sieht es aus, als sei der Kratylos eine platonische Ausführung der im Euthydemos (277 E) genannten Lehre des Prodikos von der ὀνομάτων ὀρθότης, welche freilich ganz anders ausfiel als eine Schrift, die Regeln und Beispiele der Synonymik enthielt. Und nach der andern Seite hat der Theaitetos nach seinem Inhalt so viel verwandtes mit unserm Dialog, daß diese beiden auch allgemein von den Gelehrten in eine gewisse, nur mehr oder weniger große Nähe gebracht sind, indem einige, wie die mit Theaitetos zur Trilogie vereinigten Sophistes und Politikos zwischen Theaitetos und Kratylos gestellt werden (so Zeller in der Realencycl., der zwischen Politikos und Kratylos noch den Parmenides hat), oder Kratylos unmittelbar hinter Theaitetos (Schleiermacher, Stallbaum, Hermann) oder vor ihn (Steinhart, Susemihl) gestellt wird, während Munk (die natürliche Ordnung der platon. Schriften, Berlin 1857) ihn zwischen den größeren Hippias und Euthydemos stellt und auf den letzteren vor Theaitetos den Phaidros, Philebos, Staat, Timaios, Kritias und Menon folgen läßt, v. Stein aber (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus I, S. 292) den Kratylos gar nicht einreiht, sondern als eine Nebenarbeit zur Seite stellt, dagegen Michaelis (nach v. Stein a. a. O.) in seiner „Philosophie Platons in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit“ dem Dialog eine centrale Bedeutung für das platonische System geben will. Daß in den Anfangsworten des Theaitetos: ἄρτι, ὦ Τερψίων, ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ; und den Worten: πορεύου εἰς ἀγρόν am Schlusse des Kratylos eine von Platon beabsichtigte Beziehung auf einander anzuerkennen sei, dem möchte ich nicht zustimmen, es macht mir doch eben einen zu kleinlichen Eindruck, dagegen ist mir sonst Steinharts Nachweisung (Einl. S. 574) einer inneren Beziehung zwischen Kratylos und dem ihm folgenden Theaitetos sehr einleuchtend. Der Gedankengang, welcher den Euthydemos, Kratylos und Theaitetos verbindet, wäre etwa so auszusprechen: Im ersten Dialog wird der Mißbrauch des Wortes und der Dialektik an dem Beispiele des Eristenpaares gezeigt, darauf im Kratylos die eigentliche Bedeutung der Richtigkeit der Worte nachgewiesen, aber doch zugleich darauf hingewiesen, wie die Worte zu wahrer Erkenntniß nicht genügen, welche die Ideen gewähren, worauf im Theaitetos das Wissen selbst in seinem metaphysischen Grunde untersucht wird mit negativem Ausgange, der dann zum Sophisten hinüberdeutet.

Ob das Verhältniß der Zeitfolge der genannten drei Dialoge auch fest bliebe, wenn Ueberwegs Darlegung (Untersuch. üb. d. Echth. u. Zfolge platonischer Schriften S. 227 ff.) einer späteren Abfassung des Theaitetos nach Eröffnung der Akademie ganz richtig wäre, ver-



mag ich, wie eben diese Frage über die Abfassungszeit des Theaitetos, jetzt nicht zu entscheiden, mir hat es mir größere Wahrscheinlichkeit, daß Platon erst nach der Rückkehr von seiner größern Reise die Reihe seiner Schriften begonnen habe, welchen man vorzugsweise dialektischen Charakter zuschreibt und von welchen z. B. dem Euthydemos Ueberwegs (a. a. O. S. 265) Hinweis auf die Einwürfe gegen Platons Ideenlehre in demselben seine Entstehung erst in diese Zeit zuzuweisen scheint. Zu diesen dialektischen Dialogen gehört nun freilich auch der Kratylos, der aus diesem Grunde auch in dramatischer und überhaupt künstlerischer Hinsicht den hiemit am glänzendsten ausgestatteten Dialogen nachsteht, ohne doch auch der Kunst zu entbehren. Albertis Urtheil, der (Philologus Suppl. III, S. 24) ihn zu den sehr kunstvollen indirecten Gesprächen rechnet, wird nicht übertrieben scheinen, wenn man trotz der geringen Zahl der unterredenden Personen, deren Charakteristik bei aller Leichtigkeit der Zeichnung doch eine ganz feste Hand verräth, die Lebendigkeit und den bedeutenden Gang der Untersuchung überblickt, welche von der ruhigen Betrachtung der einen Seite des Gegensatzes zu der schwärmerischen Stimmung sich emporhebt, dann bis zu den Elementen mit feinem Forschersinn sich herabläßt und im letzten Theil die Besprechung der andern Seite dialektisch bis zur weiten Perspective der Ideen fortführt. Diese Lehre selbst wird hier als eine den Verfasser schon länger beschäftigende bezeichnet (439 C πολλάκις ὀνειρώττω), die aber hier nicht einer eingehenden Darlegung sich zu erfreuen hat, was also wohl von späteren Dialogen zu erwarten ist. Zugleich möchte diese Stelle vielleicht auch geeignet sein, einen Strahl auf den Geist der Reihenfolge platonischer Schriften zu werfen, welchem demnach mehr der Charakter des pädagogisch-methodologischen zu entsprechen schiene. Ueberweg (a. a. O. S. 279) sieht auch in dem „Traumgesicht" eine Ausdrucksform, welche eine Andeutung über die Folge der Dialoge im dialektischen Interesse, nicht zum Zwecke von Selbstgeständnissen enthalte. Daß diese Ideenlehre übrigens in unserm Dialog in mehr populärer Form auftrete, ist gewiß richtig von Susemihl bemerkt (Gen. Entw. I, 161), aber dies mag eben im didaktischen Zwecke gelegen haben.

Die Betrachtung des Dialogs, welche hier aus verschiedenen Gründen freilich eine höchst unvollkommene sein mußte, hat doch wohl jedenfalls gezeigt, daß wir auch in ihm ein Denkmal des edlen Geistes besitzen, der aus dem Alterthum mit besonders reinem Lichte herüberstrahlt und dessen Studium auch unsrer Gegenwart noch so lebhaft und warm empfohlen werden darf, wie es der so fein und tief fühlende, von platonischer Schönheit durchglühte Steinhart thut, mit dessen Worten (Vortrag auf der 25. Vs. d. Ph. Vhdlg. S. 69) diese Zeilen mögen abgeschlossen werden: Noch immer kann und muß Platos Geist, wenn wir von dem Zeitlichen und Vergänglichen absehen, das auch an die höchsten Betrachtungen sich überall anheftet, lebenskräftig und zu neuem begeisterten Streben anregend unter uns fortwirken, indem er dem herrschenden Materialismus gegenüber die Herrschaft idealer, nach den vernünftigsten Zwecken wirkender Lebensmächte geltend macht, dem trostlosen Pessimismus einer bekannten Philosophie die Ideen des höchsten Guten entgegensetzt, aus welcher im Gesammtleben der Natur und des Geistes nur Gutes hervorgehen kann, eine andere noch mehr verbreitete Philosophie von der Zersplitterung der philosophischen Wissenschaft zur ungetheilten Totalität des

Wissens zurückführt, indem er auch an den Staat die immer dringendere Forderung der höchsten Vernünftigkeit stellt und nach Schleiermachers Vorbilde die Philosophie in die ihr allein gemäße Form einer wenn auch nicht dialogisch gehaltenen, aber doch den lebendigen Prozeß der Gedankenbildung darstellenden Dialektik kleidet. Plato verhält sich, um mit Göthes *) herrlichen Worten zu schließen, zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt einige Zeit auf ihr zu herbergen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder theilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. —

*) Nachgelaff. Werke XIII, 1833, S. 84.













